# Zeitschrift

für die

# neutestamentliche Wissenschaft

und

# die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

**DR. ERWIN PREUSCHEN**

in Darmstadt

**1904**

Fünfter Jahrgang — Heft 3

## Inhalt:




J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)

1904

Für Grossbritannien und seine Kolonien: **Parker & Son, Oxford,** 27 Broad Street.
Für Amerika: **G. E. Stechert, New York,** 9E 16th St.

*Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je 5—6 Bogen Umfang) 10 Mark.*

Als 19. Heft der ganzen Reihe ausgegeben am

Die

# „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums"

erscheint jährlich in 4 Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen zum Preise von 10 Mark. Die Hefte werden im Februar, Mai, August und November ausgegeben. Einzelne Hefte sind nicht käuflich.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den mitunterzeichneten Herausgeber, Dr. **Erwin Preuschen** in **Darmstadt,** Karlstrasse 43, erbeten. Herausgeber und Verlagsbuchhandlung ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustande einzuliefern. Die Zeitschrift wird in der neuen Rechtschreibung hergestellt.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Die Herren Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine grössere Anzahl von Sonderabzügen kann nur nach rechtzeitiger Mitteilung eines solchen Wunsches, am besten an die Verlagsbuchhandlung, hergestellt werden. Diese werden mit 15 Pfg. für den einzelnen Druckbogen oder dessen Teile berechnet.

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

*Der Herausgeber.* *Die Verlagsbuchhandlung.*

---

# Zur Messiaserkenntnis der Dämonen bei Markus.[1]

Eine Erwiderung von W. Wrede in Breslau.

Nach Markus besitzen die Dämonischen, d. h. die Dämonen, die Fähigkeit, Jesus als Messias zu erkennen, während er sonst als solcher verborgen ist. Die Geschichtlichkeit der betreffenden Züge habe ich in meinem Buche über das „Messiasgeheimnis" (S. 22—32) bestritten. Gegen diese Ausführung hat Joh. Weiß in seinem Werke „Das älteste Evangelium" S. 141—146 einen besonderen polemischen Exkurs gerichtet. Es sei mir gestattet, darauf einige Worte zu erwidern.

Weiß wendet sich speziell dagegen, daß ich „wie sämtliche Berichte über die Messiaserkenntnis der Dämonen, so auch die Erzählung von dem Dämonischen in der Synagoge streichen zu müssen geglaubt" habe. S. 146 schreibt er: „Die wissenschaftlich allein begründete, allein vorsichtige, allein kritische Ansicht ist die, daß wir hier ein Stück eigentümlicher, aus Ideen nicht ableitbarer Überlieferung haben, eine zeitlich und räumlich festgelegte, durch persönliche Erinnerung beglaubigte Erzählung."

Nun — die allein korrekte, allein vorsichtige Art der Polemik wäre gewesen, meine Auffassung, die so scharf getadelt wird, richtig anzugeben. Die Geschichtlichkeit der Erzählung vom Dämonischen in der Synagoge habe ich mit keinem Worte berührt. Oder bedeutet die Bestreitung des einen Zuges der dämonischen Messiaserkenntnis gleich die Verwerfung der ganzen Erzählung? Weiß selber streicht ja auch die Messiasanrufung des Geraseners (5, 7) und hält doch an der Perikope im ganzen fest. In der Tat, das Quidproquo ist ein wenig verwunderlich.[2] Jedenfalls ist Weiß' Polemik, soweit es sich um die ganze Szene handelt, einfach gegenstandslos.

[1] Die folgenden Bemerkungen wurden bereits Ende 1903 niedergeschrieben.

[2] S. 149 heißt es: Mt 4, 23—25 könne im Vergleich mit Mr 1, 21—39 „veranschaulichen, wie Markus hätte verfahren sollen, wenn er der schematische Darsteller und Erfinder seines Stoffes wäre, der er nach der Meinung der neuesten Kritik sein soll." Wo habe ich Markus als den „Erfinder seines Stoffes" hingestellt? Ich habe nie etwas

Die häufige Wiederkehr des Zuges, daß die Besessenen Jesus als Messias anreden, macht auch nach Weiß „einen höchst schematischen, dogmatischen Eindruck." Die Stellen 1, 34 und 5, 6f. will er aus der Überlieferung ohne weiteres streichen. Über 3, 11f. vermißt man eine deutliche Äußerung. Obwohl er die Schilderung 3, 10—12 vermutungsweise zu den Petruserinnerungen rechnet (S. 164, 350), möchte ich doch — zu seinen Gunsten, meine ich — annehmen, daß er das hier sozusagen als Massenerscheinung erwähnte Messiasbekenntnis der Dämonen ebenso beurteilt wie 1, 34. So bliebe als wirklicher Streitpunkt zwischen uns lediglich die Frage, ob der Zug 1, 24 geschichtlich ist.

Weiß sucht zunächst die Glaubhaftigkeit des ganzen Vorgangs in der Synagoge (natürlich aber auch gerade der Stelle 1, 24) damit zu erweisen, daß er ihn in die Elemente zerlegt, die nach seiner Meinung hinter den kurzen Worten des Markus zu denken wären. Er macht dabei Annahmen wie die, daß die 1, 21 genannte Predigt Jesu messianisch-eschatologischen Inhalts gewesen sei und von der Beseitigung der Teufelsherrschaft durch die Herrschaft Gottes gehandelt habe, daß der Dämonische aus dieser Predigt vor allem die Bedrohung des Dämonenreiches herausgehört habe, daß Jesus dem Kranken so heftig antworte, weil ihn, den begeisterten Redner, die Unterbrechung durch den Ruf des Kranken erregt habe, — um schließlich zu fragen: „wo haben wir bei unserer Auslegung die erlaubten Grenzen überschritten?" Ich will darüber nicht weiter mit ihm rechten. Aber ich muß betonen, daß die ganze Deduktion für die Kritik meiner Aufstellungen gar nichts austrägt. Die Möglichkeit an sich, daß einmal ein einzelner Geisteskranker („etwa der von Kapharnaum", sage ich selbst S. 30) Jesus Messias genannt hätte, habe ich nicht bezweifelt, vielmehr ausdrücklich zugegeben. Ich habe lediglich aus der Tatsache argumentiert, daß in den Dämonengeschichten des Markus die Messiaserkenntnis der Dämonen nicht als ein einzelner Vorfall, sondern als das Regelmäßige, immer Wiederkehrende erscheint, und daß alle diese Züge des Evangeliums den gleichen Sinn haben, dieselbe dogmatisch geartete Anschauung verraten. Weiß kann mich in der Tat trefflich widerlegen, indem er dies, worauf ich alles gründe, bei seiner

---

Anderes geglaubt, als daß er das Meiste, insbesondere alles Anekdotische, aus Überlieferung überkommen hat. Wenn man meine Thesen willkürlich erweitert und Erklärungen, wie ich sie S. 129 (unten), 144 und 145f. gebe, übersieht, so ist es nicht meine Schuld. Was z. B. die Geschichte von der Schwiegermutter des Petrus betrifft, die Weiß a. a. O. mit im Auge hat, so habe ich immer angenommen, daß ihr geschichtliche Erinnerung zu Grunde liegt.

Darlegung über 1, 23ff. einfach ignoriert und die Stelle so behandelt, als wären die Parallelen gar nicht da.

Meines Erachtens wäre es auf den Beweis angekommen, daß die Bemerkung 1, 24 an sich glaubwürdiger ist, als die Stellen 1, 34; 3, 11f.; 5, 7.[1] Dieser Beweis fehlt. Den Anschein erweckt Weiß allerdings, indem er den Ruf 1, 24 durch den Inhalt der vorangehenden Predigt Jesu psychologisch vermittelt sein läßt und die Stellen 1, 34; [3, 11?]; 5, 7 vorab kritisch beseitigt, 5, 7 mit dem Grunde, daß die Messiasanrufung hier unbegreiflich sei, da der Gerasener von Jesus überhaupt noch nichts gehört habe. Aber was hat es für einen Wert zu behaupten: „ein solcher [das Ende der Teufelsherrschaft ankündigender] messianischer Inhalt [der Predigt Jesu 1, 21f.] wird durch den folgenden Ruf des Dämonischen erfordert"? Wenn Markus 1, 34; 3, 11 und 5, 7 von einem derartigen (erklärenden) Anlaß für den Dämonenruf schweigt, wenn 5, 7 jeder derartige Anlaß sogar ausgeschlossen ist, da der Gerasener Jesus nicht kennt, so steht das Postulat ja in der Luft, oder es handelt sich geradezu um eine petitio principii. Denn Markus sagt von einem Zusammenhange der Predigt Jesu 1, 21f. mit dem Rufe 1, 24 nicht eine Silbe. Er berichtet sogar 1, 22 (abschließend) von dem Eindrucke, den die Predigt gemacht habe, bevor er überhaupt (in neuem Ansatze!)[2] auf den Besessenen zu sprechen kommt. Ferner: welches Recht besteht, den Zug 5, 7 von vornherein ungünstiger zu beurteilen als 1, 24? Daß 5, 7 eine psychologische Vermittlung der Messiaserkenntnis des Kranken nicht wohl denkbar ist, ist ja ganz ohne Belang, solange eine solche auch für 1, 24 nicht nachgewiesen werden kann.[3] In der Tat, Stellen wie 1, 34; 5, 7; (3, 11) vorweg aus der Betrachtung auszuscheiden, mag einem beliebten kritischen Rezepte entsprechen, aber es heißt nichts Anderes als das Problem verdunkeln. Das allein Richtige ist es,

---

[1] Nach Rauch, Das Messiasgeheimnis der Dämonischen, Protest. Monatshefte 1903, S. 32f. soll ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ 1, 24 gar keine Messiasbezeichnung sein, und wenn οἴδαμεν zu lesen sei (st. οἶδα), so beziehe sich das „wir" nicht auf die Dämonen, sondern auf die Hörer in der Synagoge. Beides durchaus unmöglich.

[2] Volkmar, Die Evangelien S. 62, macht in seiner Übersetzung mit Recht hinter V. 22 einen Absatz.

[3] Weiß macht allerdings (S. 187) noch geltend, daß 5, 8 der Anlaß für den Ruf 5, 7 erst nachgetragen werde. Diese nachhinkende Mitteilung eines so wichtigen Umstandes sei sehr unnatürlich, und dieses Ungeschick zeige, daß die Messiasanrufung vom Evangelisten schematisch hierher übertragen sei. Der Grund ist schwach genug. Weit näher liegt es doch wohl, in V. 8 einen — recht überflüssigen — Nachtrag zu sehen, geschrieben, um das (vom Verfasser des Nachtrags gerade vorgefundene) μή με βασανίσῃς V. 7 zu erläutern (vgl. Wellhausen z. St.).

alle einschlägigen Stellen zusammen zu betrachten, und dann liegt nichts näher, als daß ein und derselbe Verfasser sie alle aus ein und derselben Anschauung heraus geschrieben hat, und daß 1, 24 völlig in der Reihe der andern Stellen steht. Denn daß der Evangelist 1, 24 „seine Theorie noch kaum angedeutet" habe (Weiß S. 146), ist schlechthin unrichtig. Ich habe darauf aufmerksam gemacht, — Weiß beachtet es nicht, obwohl er meine Worte anführt — daß Markus zweimal die Dämonen nicht bloß Jesus als Messias anreden läßt, sondern ihr Wissen als solches betont. Die eine dieser Stellen ist eben 1, 24: οἶδά (οἴδαμέν) cε τίc εἶ κτλ. Deutlicher kann die „Theorie" des Markus wirklich kaum ausgedrückt werden. Demnach besteht kein Grund, diese Stelle vor den übrigen zu bevorzugen und ihr a priori ein höheres Maß geschichtlicher Wahrscheinlichkeit beizulegen.

Im weiteren wendet sich Weiß gegen meine Erklärung der fraglichen Züge. Die Wiedergabe meiner Gedanken finde ich trotz der vielen Zitate nicht immer korrekt; ich halte mich jedoch an die Hauptsache.

Mein Kritiker tadelt es besonders, daß ich gar nicht den Versuch gemacht habe, die Vorstellung, daß die Dämonen zuerst, und sie allein, den Gottessohn erkennen, aus allgemeinen urchristlichen Gedanken oder speziellen mythischen Vorbildern abzuleiten. Dieser Versuch hätte freilich doch scheitern müssen. Gerade umgekehrt sage das Urchristentum, daß den Dämonen oder dem Satan Dinge wie der Kreuzestod Christi verborgen geblieben seien.

Ich vermag hier nicht viel Neues vorzubringen, möchte aber versuchen, die Ausführungen meines Buches zu verdeutlichen.

Ich nehme an, daß der geschichtliche Jesus als Exorcist gewirkt hat. Aus dieser Voraussetzung allein sind aber die Dämonengeschichten des Markus nicht zu begreifen, wenigstens nicht die eigentümliche Art des Verkehrs, der zwischen Jesus und den Dämonischen vorgestellt wird. Es handelt sich nicht etwa darum, daß einmal ein Besessener sich mit dem Dämon identifiziert, vielmehr reden immer die Dämonen aus den Menschen heraus. Der Dämonische von Kapharnaum spricht gleich für die ganze Dämonenwelt: „was haben wir mit dir zu schaffen? Du bist gekommen, uns zu verderben." Der Dämon des Geraseners merkt die Anwesenheit des Dämonenfeindes schon von weitem. Kurz, es ist der Verkehr übernatürlicher Wesen mit einem Übernatürlichen, den Markus schildert. Daß nun die allgemeine Vorstellung solchen Verkehrs erst aus der Tatsache erwachsen oder auch nur durch sie bedingt wäre,

daß einmal ein Dämonischer Jesus als Messias bezeichnet hätte, das wäre eine fast komische Annahme. Vielmehr ruht die Vorstellung, wie sie vorliegt, auf der Idee, daß der Gottessohn einen Kampf gegen das Dämonenreich zu führen hat. Wie weit dabei Jesu eigene Ansicht über seine Dämonenaustreibungen in Anschlag zu bringen ist, kann ganz offen bleiben. Genug, diese Idee ist vorhanden; daß die überlieferten Dämonenaustreibungen Jesu von ihr aus betrachtet werden, ist unmittelbar verständlich; und damit ist jene Vorstellung eines Zusammentreffens und Verkehrs der Geister mit dem übernatürlichen Gottessohn ohne weiteres gegeben.

Ein Boden, auf dem der Gedanke der dämonischen Messiaserkenntnis erwachsen konnte, war dann zweifellos vorhanden. Die natürliche Empfindung der Dämonen ist Angst vor Jesus; äußern sie sich, so ist das natürliche Thema die feindliche Absicht und die überragende Macht Jesu. Daß sie diese Absicht und diese Macht kennen — und darin liegt die Kenntnis des Wesens Jesu bereits eingeschlossen —, versteht sich dabei ganz von selbst, kann jedenfalls in keiner Weise befremden. Denn überall, wo es sich um Geistwesen handelt, traut ihnen der naive Glaube zu, daß sie wissen, was Menschen nicht wissen. Die von Weiß angezogene Anschauung von der Verborgenheit gewisser christlicher Glaubensmysterien für Teufel oder Dämonen ändert an diesem Sachverhalt gar nichts. Es ist eine besondere Anschauung, die ihre besonderen Gründe hat.

Ich sage, der Boden für die Idee dämonischer Messiaserkenntnis war vorhanden, und als latente, unbewußte Voraussetzung war sie in der Vorstellung jenes übernatürlich gearteten Verkehrs schon enthalten. Das Problem aber ist nur dies: wie trat diese unbewußte Voraussetzung ins Bewußtsein? wie wurde die Messiaserkenntnis der Dämonen, was sie bei Markus ist, eine betonte und wertvolle Vorstellung?

Hier können wir nun noch einen sicheren und wichtigen Schritt tun. Hätte sich Markus damit begnügt, den Dämonen die Messiasanrufung in den Mund zu legen, so könnte man zweifeln, wie viel oder wie wenig er sich dabei gedacht hätte. Aber er hebt, wie gesagt, das Wissen der Dämonen um den Gottessohn als solches hervor (1, 24. 34).[1] „Dies hätte keinen Sinn, wenn er dabei nicht den Gegensatz im Auge hätte:

---

[1] Auch 3, 11 hat diese Bedeutung. Die Dämonen rufen: „Du bist der Sohn Gottes" — und weiter nichts. Das besagt einfach: sie kennen ihn, wie ja auch das folgende Verbot des Kundmachens beweist.

im allgemeinen kannte man ihn nicht"; d. h. es steht im Zusammenhange mit dem Gedanken des Messiasgeheimnisses. Nun kann man im Ernste (trotz Weiß S. 144) diesen für Markus so bedeutsamen Gedanken, wie er immer gemeint sein mag, doch nicht aus der Vorstellung vom Wissen der Dämonen ableiten. Dann drängt sich das Umgekehrte auf: die Anschauung, daß Jesu Gottessohnschaft den Menschen verborgen war, hat einen wesentlichen Anteil an der Idee, daß die Dämonen sie kannten. Völlig gewiß ist, daß sie ihre Voraussetzung bildet. Man muß sich nur denken, daß die Messianität Jesu nicht als verborgen gegolten hätte. Dann wäre ja die Tatsache, daß ihn die Dämonen Messias nannten, nichts Besonderes gewesen und darum ein völlig gleichgiltiges Faktum, von dem niemand gesprochen hätte. Die Geheimnisidee erklärt es also, weshalb Markus ein solches Interesse an dem Dämonenwissen nimmt, wie es sich in der Häufung der Züge verrät. Dann wird es aber auch keine zu kühne Vermutung sein, daß sie den eigentlichen Anreiz gegeben hat, die Vorstellung von der Dämonenerkenntnis zu bilden und auszuprägen.

Eine gewisse Lücke bleibt in der Erklärung, das habe ich selbst betont. Welche spezielle Reflexion nämlich vom Nichtwissen der Menschen zum Wissen der Geister geführt hat, das läßt sich höchstens vermuten. Es ist denkbar, daß zuerst nur von der Furcht der Dämonen vor Jesus[1] erzählt wurde, und daß jemand, dem das Geheimnis der Gottessohnschaft ein wichtiger Gedanke war, nun auf die in solchen Zügen latent enthaltene Voraussetzung einer Bekanntschaft der Dämonen mit dem höheren Wesen Jesu aufmerksam wurde.[2] Es könnte sogar sehr wohl — ohne jeden geschichtlichen Anlaß — Jesus in einem Dämonenworte naiv als Gottessohn bezeichnet sein, und solche Bezeichnung wurde dann, weil die Messianität als unbekannt galt, als bedeutungsvoll empfunden. Aber solche in der Überlieferung gegebenen Anlässe brauchen auch gar nicht angenommen zu werden. Auf Grund der Geheimnisidee kann einem Erzähler, der von der Begegnung Jesu mit Dämonen berichtete, die Vorstellung, daß die Dämonen ihn kannten, auch ohne

---

[1] Erwägenswert ist Wellhausens Meinung, daß das Schreien der Geister ursprünglich keine verständliche Rede gewesen, hernach aber [durch solche] interpretiert worden sei. S. Wellhausen zu Mc 1, 25 f.

[2] Diese Möglichkeit, die ich S. 32 angedeutet habe, sucht Weiß S. 145 (oben) ad absurdum zu führen. Er hat aber nicht bemerkt, daß ich gerade das sagen will, was ihm als das Absurde erscheint — weil es nämlich nicht absurd ist. Daß „in der Furcht der Dämonen schon ihre Messiaserkenntnis steckt", habe ich selber gewußt.

weiteres aufgeblitzt sein. Mag man aber die hier verbleibende Unsicherheit und Dunkelheit so hoch anschlagen, wie man will: um ihretwillen mit Weiß von einer „gänzlich unmotiviert auftauchenden Theorie“ zu reden, ist jedenfalls eine starke Übertreibung. Es heißt den Brennstoff übersehen, weil der entzündende Funke nicht gezeigt werden kann. Die Gedanken, deren es bedarf, um die Daten des Markus rein ideell zu begreifen, sind in der Hauptsache nachweislich vorhanden.

Machen wir die Gegenprobe. Weiß behauptet: „Die Theorie des Markus erklärt sich leicht, wenn auch nur ein[1] Vorgang überliefert war, aus dem sie herausgesponnen werden konnte.“ Wie er sich dies „Herausspinnen“ vorstellt, hat er aber leider nicht gesagt. Ich hatte gerade geschrieben (S. 31): „Wir sehen . . . nicht, wie sich von einem wirklichen Vorgange aus die Gesamtauffassung des Markus gebildet haben soll, oder wie aus einer vereinzelten Merkwürdigkeit ein typischer und bedeutungsvoller Zug erwachsen konnte.“ Wenn Weiß nun die Versicherung gibt, daß sich das doch leicht erkläre, so ist das etwas wenig. Gelegentlich sagt er, die Messiasanrufung (aus 1, 24) sei „schematisch vom Evangelisten“ in die Gerasenergeschichte (5, 7) „übertragen“ (S. 187), oder in „der prinzipiell-schematischen Darstellung“ 1, 34 werde das, was in einem einzigen Falle geschehen ist, sofort verallgemeinert“ (S. 146). Recht schön; aber die Frage ist wohl gerade, woher das „Schema“ für die Übertragung kommt, und wie ein Erzähler, dem überliefert ist, daß ein einzelner Besessener Jesus Messias nannte, darauf verfällt, dies Vorkommnis „sofort zu verallgemeinern“.

Weshalb ich nicht glauben kann, daß die Anschauung des Markus auf dem Wege zufälliger Vervielfältigung eines historischen Vorgangs entstanden ist, habe ich bereits in meiner Schrift (S. 30f.) angedeutet. Alles spricht dafür, daß die Anschauung vielmehr der Grund der „Vervielfältigung“ ist. Deutlich reden hier besonders die Stellen 1, 34; 3, 11 nach denen das Wissen der Dämonen um den Gottessohn eine ganz allgemeine Erscheinung ist.

Will man aber die Auffassung des Evangelisten auf anderm Wege aus einem einzelnen Vorfalle konstruieren, so sehe ich nicht, wie es anders geschehen könnte, als durch Benutzung eben derselben Erklärungsmomente, die wir oben (ohne Annahme eines historischen Falles) ver-

---

[1] Ich nehme hier an, daß, wenn etwas Geschichtliches zu Grunde liegt, wirklich nur ein einziger Fall in Betracht kommen kann (Messiasgeheimnis S. 27—30). Dies hat Weiß nicht angefochten.

wendet haben. Der Einzelfall konnte nur dann eine höhere Bedeutung gewinnen, wenn er mit einer schon fertigen Anschauung vom Kampfe des übernatürlichen Gottessohnes gegen die Dämonen, mit dem Glauben an eine besondere Erkenntnisfähigkeit der Geister, namentlich aber mit dem Gedanken der geheimen Messianität betrachtet wurde, ohne den er ja, wie gesagt, jedes Interesses entbehrt hätte. Das heißt aber, der überlieferte Vorgang konnte stets nur Anlaß für die Bildung der „Theorie" sein, die eigentliche Triebkraft dabei war etwas Anderes.

Immerhin hätten wir so doch einen greifbaren Anlaß und Ausgangspunkt: das wenigstens scheint der Gewinn zu sein. Wenn nur nicht dieser Anlaß eben völlig hypothetisch wäre! Wer drei Stellen aus der Anschauung des Evangelisten erklärt, hat kein Recht, für die vierte (1, 24) die gleiche Erklärung zu verbieten. Denn daß das Dämonenwort 1, 24 bei Markus das erste seiner Art ist, besagt gar nichts. Und daß ein wirklicher Besessener dies Wort so, wie es nun einmal vorliegt, gar nicht gesprochen haben kann, ist klar; zu deutlich enthält es schon den Ausdruck der „Theorie".[1] Irgend eine Gewähr für einen zu Grunde liegenden geschichtlichen Vorgang ist also nicht vorhanden. Dann erleichtert aber auch die Annahme eines solchen das Verständnis der Anschauung nicht wirklich. Denn hypothetisch können wir uns ja, wie oben gezeigt, auch andere Anlässe sehr wohl vorstellen.

Wer nun unter diesen Umständen ein geschichtliches Vorkommnis dennoch erschließen mag, dem will ich nicht wehren. Die Unmöglichkeit kann ja im strikten Sinne nicht erwiesen werden. „Möglich" bleibt ja auch, daß Petrus sich viele Jahre nach dem Ereignisse noch der Äußerung des Dämonischen erinnerte, und daß Markus wieder viele Jahre später noch wußte, daß er sich seiner erinnert habe. Es gilt aber das Wahrscheinliche, und die Wahrscheinlichkeit eines so singulären Vorfalls ist noch nicht damit gewonnen, daß er der Art der Besessenen an sich nicht entgegen ist. Um das zu glauben, muß man den im Markusevangelium nun einmal vorliegenden Tatbestand ganz außer Betracht lassen. Übrigens drängt sich noch eine Erwägung auf, durch die die Wahrscheinlichkeit sicherlich nicht größer wird. Was setzt denn die Überlieferung eines solchen Vorfalls voraus? Doch wohl dies, daß der Überliefernde, als der Besessene Jesus Messias nannte, selbst von der Messianität Jesu noch nichts wußte. Will man dann nicht glauben,

[1] Man beachte nicht bloß das „wir", das οἶδά cε τίc εἶ, sondern auch das ἦλθεc, das ebenso wie das ἦλθεν (ἦλθον) Mc 10, 45; Mt 5, 17 u. s. f. vom Lebenswerke Jesu zu verstehen ist.

daß er selber durch den Besessenen zum Glauben an diese Messianität gebracht wurde, so wird man einigen Zweifel hegen, daß eine Überlieferung unter solchen Umständen überhaupt stattgefunden hat.

Einen Grund, meine Auffassung zu korrigieren, kann ich nach dem allen in Weiß' Kritik nicht finden. In seinem Versuche aber, die Idee des Markus an einen winzigen historischen Anlaß zu hängen, sehe ich nur ein Beispiel einer allgemeinen Methode, für die sich noch andere Beispiele aus seinem Buche anführen ließen, und die freilich dem kritischen Geschmacke vieler besonders zusagen mag.

---

[Abgeschlossen am 26. Juni 1904.]

# Die erste Apologie Justins

Ein Versuch die Bittschrift Justins in ihrer ursprünglichen Form herzustellen.

Von **J. A. Cramer** in 'sGravenhage.

II.

Daß die Ausführungen des Eusebius ein treffliches Hilfsmittel sind zur Feststellung des Textes, ergiebt sich auch aus Apol. II, 12. Veil (S. 132) vermutet, daß die Worte Ἤδη καὶ τοῦτο .... φανερῶς πράττουσιν Randbemerkung eines Späteren sind. Was II, 12 den angeführten Worten vorangeht, ist gerade dasjenige, was Eusebius zitiert. Also, wo das Zitat des Eusebius aufhört, fängt die Interpolation an. Bevor ich die Vermutung Veils kannte, hatte ich schon in den Worten Ἤδη καὶ τοῦτο κ. τ. λ. die Hand unseres bekannten Dämonenfeindes entdeckt, der überall, wo er nur irgend Gelegenheit dazu hatte, eine den Dämonen feindliche Bemerkung machte. Doch breche ich nicht, wie Veil, nach zwei Zeilen ab, sondern streiche das ganze weitere Stück. Die Worte: ὧν ἐπειδὴ οὐδὲν πρόσεστιν ἡμῖν (vgl. Apol. I, 10$^{b}$, ebenfalls unecht) stimmen nicht mit: ἐν κακίᾳ καὶ φιληδονίᾳ ὑπάρχειν, sondern mit: ταῦτα τὰ μυθολογούμενα überein. Auch in Apol. I, 10$^{b}$ ist von πολλὰ ψευδῆ καὶ ἄθεα κατηγορήματα die Rede, ὧν οὐδὲν πρόσεστιν ἡμῖν. Jetzt ist auch das οὐ φροντίζομεν verständlicher. Veil (S. 52) übersetzt: Da wir jedoch mit solchen Dingen nichts zu tun haben, kümmern wir uns nicht darum. Um welche Dinge kümmern sich die Christen nicht? Die Antwort kann nichts andres sein als: um die schrecklichen Mißhandlungen, womit man die Christen zwingen will, die erfundenen Geschichten auszusagen. Einige Zeilen weiter haben wir dasselbe: ποικίλως πολεμούμεθα· ἀλλ' οὐ φροντίζομεν. ἐπεὶ θεὸν τῶν πάντων ἐπόπτην δίκαιον οἴδαμεν. Und warum kümmern sie sich nicht um die Verleumdungen? Weil sie θεὸν τὸν ἀγέννητον καὶ ἄρρητον μάρτυρα ἔχουσι τῶν τε λογισμῶν καὶ

τῶν πράξεων. Auch die Epitheta ἀγέννητος und ἄρρητος weisen auf eine spätere Zeit als die justinische hin. Nur in unechten Stücken kommt die Benennung vor: Apol. I, 14, 25, 49, 53, 61, II, 6, 13. Man hat der Schwierigkeit abhelfen wollen, indem man ἀγένητος statt ἀγέννητος las. Vergebens. Finden wir doch auch den Ausdruck ἀγεννήτῳ θεῷ ἑαυτοὺς ἀνατιθέναι (Apol. I, 14), von welchem v. Otto sagt: videtur in usu ecclesiastico fuisse, der frühestens aber im vierten Jahrhunderte (Constt. apostt.) nachzuweisen ist.[1] Nur in den Pseudo-Ignatianen, die aus dem letzten Viertel des vierten Jahrhunderts stammen[2], wird Gott ἀγέννητος genannt.[3] Sonst begegnen wir diese Benennung bei den apostolischen Vätern nicht.

Veil (S. 132) sieht in den Worten ἃ αὐτοὶ φανερῶς πράττουσιν eine Ungereimtheit. Mit Recht. In einer Bittschrift an den Kaiser soll Justin nichts Geringeres gesagt haben, als daß die kaiserlichen Beamten offen Menschenfleisch essen und mit ihren Müttern sich vergehen. Warum soll es aber keine Ungereimtheit sein, wenn, wie gleich darauf geschieht, die unsittlichen Taten, die den Christen nachgesagt werden, mit den Mysterien des Kronos und dem unbändigen Leben des Zeus und der andern Götter verglichen werden, und ἃ φανερῶς πράττετε, εἰς ἀναιτίους ἀναφέροντες in anderem Sinne gemeint sein? Was Veil als echt beibehalten will, ist nichts als eine Paraphrase desjenigen, was er als unecht tilgt. Auch ist die Peroration am Schluß des c. 12 nichts weniger als komisch. Daß kaiserliche Edikte, wie die der Apologie angehängten, von der Phantasie der Christen jener Zeit erdichtet worden sind, läßt sich leicht denken. Daß aber ein heidnischer Kaiser wie ein Deus ex machina auf einem βῆμα ὑψηλόν zum Vorschein kommen sollte, um seinem Volke zuzurufen: Αἰδέσθητε, αἰδέσθητε ἃ φανερῶς πράττετε εἰς ἀναιτίους ἀναφέροντες ist eine Voraussetzung, die man sogar in betreff des am meisten christlich gesinnten Kaisers nicht machen würde, und um so erstaunlicher ist im Munde eines Mannes, der im Anfang seiner Bittschrift sagt (Apol. I, 2):

---

[1] Opp. Just. Ed. III, I, 1, pag. 43, annot. 3, pag. 45, annot. 5.

[2] Circa anno 360—380 a Graeco homine interpolatas, auctas et ita digestas esse, ut unum illud corpus pseudoignatianum efficeretur cui longioris recensionis nomen est, iam a nemine paulo prudentiore impugnatum iri confido (Patr. App. Opp. ed. Gebh. Harn. Zahn. II, 1876. p. VI).

[3] Christus wird ἀγέννητος genannt: Ign. Ep. ad Eph. VII, 2. In dem interpolierten Brief hat man: Εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος abgeändert in: ἰατρὸς δὲ ἡμῶν ἐστὶν ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, ὁ ἀγέννητος καὶ ἀπρόσιτος, ὁ τῶν ὅλων κύριος, τοῦ δὲ μονογενοῦς πατὴρ καὶ γεννήτωρ (vgl. Apol. I, 13, 61). Ep. ad Trall. VI, Ep. ad Philipp VII, und Gott: Ep. interpol. ad Magn. VII, Ep. interpol. ad Philad. IV, Ep. ad Ant. XIV.

Οὐ γὰρ κολακεύσοντες ὑμᾶς διὰ τῶνδε τῶν γραμμάτων οὐδὲ πρὸς χάριν ὁμιλήσοντες . . . προσεληλύθαμεν und in I, c. 12: Ἀλλ' ἐοίκατε δεδιέναι μὴ πάντες δικαιοπραγήσωσι, καὶ ὑμεῖς οὓς κολάζητε ἔτι οὐχ ἕξετε· δημίων δ'ἂν εἴη τὸ τοιοῦτον ἔργον. Auch kann ich noch darauf hinweisen, daß das Verb. μετατιθέναι im Sinne von „sich bekehren" bei Justin ein Unikum ist.[1]

Dieselbe Hand, die in Apol. II, 12 den Abschnitt über die Dämonen eingefügt hat, ist auch in Apol. I, 12 tätig gewesen. In beiden Abschnitten ist von Christenverfolgungen die Rede. I, 12: Ἀλλ' ἐοίκατε δεδιέναι μὴ . . . οὓς κολάζητε ἔτι οὐχ' ἕξετε und II, 12: οὐχ ὅτι γε ἑαυτὸν κατήγγελλε φονευθησόμενον. Ebenso, wie II, 12 die Interpolation eingeführt ist mit den Worten: Ἤδη καὶ τοῦτο ἐνήργησαν οἱ φαῦλοι δαίμονες, wird in Apol. I, 12 in ganz ähnlichem Zusammenhang die Einschaltung mit diesen Worten eingeleitet: Πεπείσμεθα δ'ἐκ δαιμόνων φαύλων . . . . καὶ ταῦτα . . . . ἐνεργεῖσθαι.[2] Wie man in Apol. II, 12 eine Interpolation annehmen kann und nicht in Apol. I, 12, ist mir rätselhaft.

Also halte ich in Apol. II, 3 und 12 nur die uns von Eusebius mitgeteilten Stücke für echt. Die Frage, ob die handschriftliche Reihenfolge II, 1, 2, 4—8, 3, 9 besser sei als diejenige, welche Otto gibt, gilt für mich nicht, weil ich cc. 4—9 für unecht halte. B. Grundl hat, wie wir wissen, diese Kapitel auch für Interpolationen erklärt.[3] Veil (S. 119) sieht von einer Auseinandersetzung mit ihm ab, da ein Kritiker, der alles, was in Justins Apol. II nicht der katholischen Orthodoxie entspricht, frischweg für Fälschungen eines Arianers aus dem 5. oder 6. Jahrhundert erklärt und so den Bestand derselben bis zu einem Drittteil purgiert, seiner Meinung nach nicht ernst zu nehmen sei. Aber wie, wenn man aus ganz anderen Gründen zu demselben Resultat gelangt?

---

[1] Und nicht nur bei Justin. Ohne Objekt (denn meistens kommt es mit einem Objekt vor: μετατιθέναι τὰ εἰρημένα, — τὴν γνώμην, — τοὺς νόμους, — τὴν ἄγνοιαν) bedeutet es: seine Meinung ändern und etwas anderes behaupten, siehe II, 15. Hier, Apol. II, 12 kann es nichts anderes bedeuten als „sich bekehren". Veil übersetzt: Ändert euch, was wohl auf das nämliche hinausläuft.

[2] Was will das καὶ ταῦτα (plur.) sagen? v. Otto erklärt (l. c. I, 37 annot. 9): perversum istum metum ne omnes iuste agant neve adsint qui puniantur. Meiner Meinung nach sieht das ταῦτα auf die von Justin nur mit einzelnen Worten erwähnten vom Interpolator aber mit Nachdruck hervorgehobenen Christenverfolgungen. Bald verliert er sich in allerlei Betrachtungen über den Logos, das vernünftige Leben, die Weissagungen, ein Amalgam von Gedanken, das nur solch ein Interpolator hervorbringen kann, der alles einzuimpfen sucht, was sein gelehrter Kopf für wichtig hält.

[3] De interpolationibus ex St. Justini Apologia II expungendis. Augsb. Gymnasialprogr. 1891.

Ich halte cc. 4—9 für unecht, erstens: weil sie dasselbe Gepräge haben wie alle andern unechten Stücke in der Apologie nicht nur dem Inhalte, sondern auch der Ausdrucksweise nach, und zweitens, weil sie eine verwirrte Masse sind, in der man unmöglich einen einheitlichen Gedanken auffinden kann. Es sind Abschnitte, die jeder für sich ein abgerundetes Ganze darbieten, in denen weitschweifig ein Bedenken, das aufkommen könnte, zu entkräften versucht wird.

C. 4: Warum nehmet ihr nicht euch selbst das Leben, ohne uns erst Mühe zu verursachen? Antwort: Wenn wir das täten, so würden wir damit, so viel an uns läge, die Ursache sein, daß die Welt ausstürbe und keiner mehr in die göttlichen Lehren eingeführt würde. Das würde Gottes Ratschluß entgegen sein und dazu dürfen die Christen nicht mithelfen!

C. 5: Wenn ihr euch zu einem Gott bekennt, der helfen kann, warum werdet ihr dann doch von Ungerechten beherrscht und bestraft? Folgt: gar keine Antwort, sondern ein Stückchen Dämonologie (c. 5), Theologie (c. 6), Eschatologie und Anthropologie (c. 7): Abschnitte, die mit der Frage: warum Gott nicht helfe? gar nichts zu schaffen haben, und nur vom Interpolator in einen Zusammenhang gebracht sind, der die Antwort nur aus weiter Ferne zu erraten möglich macht. Die Antwort soll dann sein Ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο ἦν, οὐκ ἂν οὐδὲ ὑμῖν ταῦτα ἔτι ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖϲθαι ὑπὸ τῶν φαύλων δαιμόνων δυνατὸν ἦν. Fragen wir, was das ταῦτα bedeutet, dann bekommen wir keine Antwort. Ταῦτα soll sich beziehen auf ὑπὸ ἀδίκων ἐκρατούμεθα καὶ ἐτιμωρούμεθα (c. 5). Die ὑμεῖϲ in: οὐκ ἂν οὐδὲ ὑμῖν ταῦτα ἔτι ποιεῖν sind die Kaiser. Die ἄδικοι sind nicht die Kaiser, sondern die schlechten Menschen, die die Christen verfolgen. Sind aber diese schlechten Menschen von den Dämonen aufgehetzt? In cc. 5—7 lesen wir das nicht. Wohl lesen wir (c. 5), daß sie εἰϲ ἀνθρώπουϲ φόνουϲ, πολέμουϲ, μοιχείαϲ, ἀκολαϲίαϲ καὶ πᾶϲαν κακίαν ἔϲπειραν. Daß die Dämonen die Christenfeinde aufstacheln, lesen wir nicht hier, sondern I, 5. Da wird behauptet, daß die römische Behörde, aufgehetzt von den Dämonen, die Christen in unvernünftiger Leidenschaft straft. Diese Dämonen haben mit Weibern gebuhlt und die Menschen so verwirrt, daß sie die bösen Dämonen Götter genannt haben καὶ ὀνόματι ἕκαϲτον προϲηγόρευον, ὅπερ ἕκαϲτοϲ ἑαυτῷ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο. In II, 5 lesen wir etwas ganz anderes. Als Gott die Welt und alles, was auf Erden ist, geschaffen, da übergab er die Fürsorge für Menschen und Tiere „Engeln". Diese Engel sahen nach den Töchtern der Menschen, wie sie schön waren und nahmen zu Weibern,

welche sie wollten. Sie zeugten Kinder, die sogenannten Dämonen. Also, nicht die Dämonen buhlten, sondern die Engel; die Dämonen waren ihre Kinder. Außerdem machten sie das Menschengeschlecht auf allerlei Weise dienstbar. Auch säten sie unter den Menschen Mord, Krieg und jede Art von Lastern. Dichter und Mythologen übertrugen nun auf Gott selbst und auf die Zeussöhne, was die Engel und Dämonen taten und nannten jeden dieser Götter (Poseidon, Pluton u. s. w.) mit dem Namen, den jeder der Engel sich und seinen Kindern beigelegt hatte.

Dann folgt c. 6 eine weitläufige Abschweifung, warum Gott, dem Vater aller Dinge, kein Name beizulegen ist. Jesus enthält den Namen eines Menschen. Denn er ist Mensch geworden ὑπὲρ τῶν πιστευόντων ἀνθρώπων καὶ ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων· καὶ νῦν ἐκ τῶν ὑπ' ὄψιν γινομένων μαθεῖν δύνασθε. Und dann folgt die Mitteilung, daß im Namen Jesu Christi viele von Dämonen Besessene geheilt worden sind. Nur werden sie nicht völlig vernichtet (c. 7) διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν. I, c. 28 lesen wir, daß Gott den Dämonen Aufschub gewährt διὰ τὸ ἀνθρώπινον γένος, und dann wird die Erklärung gegeben: weil noch nicht alle geboren sind, die gerettet werden sollen. I, c. 45 haben wir denselben Gedanken. Gott wird die ihm feindseligen Dämonen niederschlagen. Aber er vollzieht seinen Ratschluß noch nicht um der tugendhaften Menschen willen, deren Zahl noch nicht voll ist. In II, 7 übersetze ich die Worte: διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν: um der Christen willen, um der völligen Entwicklung der Christengemeinde willen.[1] Ich lasse diese Worte wie das Folgende: ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἴτιόν ἐστιν aus. Veil (S. 47) übersetzt: das er als Grund für den Bestand der Dinge anerkennt. φύσις kann nicht bedeuten „die Dinge", sondern „die Natur", „die Naturordnung". ἐν τῇ φύσει bedeutet: in der Natur. αἴτιος wird niemals mit ἐν konstruiert, sondern immer mit gen. oder dat. oder mit folgendem ὅτι. Die Worte machen ganz den Eindruck einer freilich ungeschicklichen Randbemerkung, wodurch ein Späterer auf den Gedanken von I, 28 und 45 hat hinweisen wollen.[2] Auch streiche ich die Worte: ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦσι. v. Otto macht die Bemerkung[3]: non essentiae abolitionem vult

[1] Mit Kimmel, Th. Lit. Bl. z. A. K-Z. 1844, N. 94, p. 788 (s. v. Otto, Ed. III, I, pag. 217, annot. 3).

[2] In der syrischen Übersetzung der Apologie des Aristides (Hennecke, Texte u. Unters. IV, 3. S. 41) lesen wir den Gedanken viel klarer: Und es besteht für mich kein Zweifel, daß wegen der Fürbitte der Christen die Erde besteht.

[3] Ed. III, 1, pag. 217, annot. 2.

Justinus, sed potestatis. Mit Unrecht; μηκέτι ὦϲι kann nicht anderes bedeuten als essentiae abolitio. Und was bedeutet das ὅθεν im Anfang, wenn der Grund noch einmal durch διὰ τὸ ϲπέρμα angegeben wird? Ursprünglich hat der Verfasser geschrieben: "Οθεν καὶ ἐπιμένει ὁ θεὸϲ τὴν ϲύγχυϲιν καὶ κατάλυϲιν τοῦ παντὸϲ κόϲμου μὴ ποιῆϲαι. 'Επεὶ εἰ μὴ τοῦτο ἦν κ. τ. λ. und dann muß c. 7 unmittelbar auf c. 4 folgen. Dann wird auch das ταῦτα verständlich. Also sind die Worte: ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονεϲ καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦϲι eingeschaltet von demjenigen, der zwischen c. 4 und 7 die Episode über die Dämonen und die Namenlosigkeit Gottes einfügte. Eine Antwort auf die Frage: warum Gott den Christen nicht helfe, (es muß noch einmal bemerkt werden) haben wir nicht bekommen. Der erste Gedanke war: Gott wartet damit, die Vernichtung der Welt zu vollziehen, um des Wachstums der Christenheit willen und darum haben die Gottlosen noch Zeit die Christen zu verfolgen. Der Interpolator hat diesen Gedanken von einem zweiten durchkreuzen lassen: Gott hat Christus in die Welt gesandt ἐπὶ καταλύϲει τῶν δαιμόνων, und dann folgt die ganz unzweideutige Erklärung: καὶ νῦν ἐκ τῶν ὑπ' ὄψιν γινομένων μαθεῖν δύναϲθε. Das Bindeglied zwischen den beiden Gedanken, die nichts miteinander zu schaffen haben, ist der Gedanke, die wohl in I, 5, aber nicht in II, 5 ausgesprochen wird, also in II, 5 nur hinzugedacht werden muß: die Dämonen sind die Ursache der Christenverfolgungen. In I, 5 lesen wir, daß Sokrates das Treiben der Dämonen klar einsah und die vermeintlichen Götter in ihrer wahren Gestalt darstellte. Die entlarvten Dämonen haben aus Rache darüber Sokrates als Gottesleugner hinrichten lassen und setzen jetzt das Nämliche gegen die Christen ins Werk. Der Interpolator hat II, 5 im Lichte von I, 5 gesehen und den Abschnitt über die Dämonen in den Gedankengang über die Christenprozesse eingefügt und die Frage: warum Gott nicht helfe und die Macht der Dämonen nicht niederschlage, beantwortet durch die Bemerkung, daß Christus Mensch geworden ist, ἐπὶ καταλύϲει τῶν δαιμόνων· καὶ νῦν ἐκ τῶν ὑπ' ὄψιν γινομένων μαθεῖν δύναϲθε! Auch brauche ich nicht mit vielen Worten darauf hinzuweisen, daß die schulmeisterliche Auseinandersetzung mit der Frage, ob Gott ein Name beizulegen sei, gar nicht in diesen Zusammenhang paßt.

II, 8, 9 sind unecht. Irgend ein Zusammenhang ist nicht aufzufinden. Die Stücke sind nur ganz lose an einander gehängt. Mehrere Einwürfe, die einer machen könnte, werden erwidert auf ganz ruhige philosophische Weise. Von einer Bittschrift ist wenig oder nichts mehr

zu spüren. Auch tragen die Kapitel ganz das Gepräge der anderen interpolierten Stellen, was ich in Hinsicht auf meinen früheren in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz nicht weiter zu entwickeln brauche.

Von II, 10 ist unecht: Μεγαλειότερα μὲν οὖν .... πολλάκις εἶπον, und zwar wegen der Logoslehre. Auch sind die Worte: Ὁ δὲ δαίμονας .... ἀσφαλές, ganz wie die Dämonen-Abschnitte in I, 12 und II, 12, eingeschaltet. Ferner leuchtet es ein, daß λόγος γὰρ ἦν .... διδάξας (v. Otto διδάξαντος) ταῦτα eine später in den Text eingedrungene Randbemerkung ist.

II, 11 halte ich für echt. Nur streiche ich καὶ δαίμονες. Das Ende lese ich folgendermaßen: Ἡ γὰρ κακία, πρόβλημα ἑαυτῆς τῶν πράξεων τὰ προσόντα τῇ ἀρετῇ καὶ ὄντως ὄντα καλὰ διὰ μιμήσεως περιβαλλομένη δουλαγωγεῖ τοὺς χαμαιπετεῖς τῶν ἀνθρώπων, τὰ προσόντα αὐτῇ φαῦλα τῇ ἀρετῇ περιθεῖσα. Das übrige lasse ich als späteren Zusatz aus. In den MSS. steht zwischen διὰ μιμήσεως und περιβαλλομένη das Wort φθαρτῶν. v. Otto liest: ἀφθαρτῶν und sagt: non enim corruptibilia sed incorruptibilia imitando vitiositas sub virtutis ornamentis delitescit. Veil läßt φθαρτῶν stehen und übersetzt: das Laster sucht sich .... die der Tugend eigentümlichen wirklichen Vorzüge beizulegen, indem es wenigstens das, was (an ihr) vergänglich ist, nachahmt. Er rechtfertigt seine Übersetzung mit der Behauptung, Justin unterscheide unter den Vorzügen der Tugend unvergängliche und vergängliche. Er hat aber für diese Behauptung keinen Grund, denn Justin läßt Herakles die Tugend treffen ἐν αὐχμηρῷ (reizlos) μὲν τῷ προσώπῳ καὶ τῇ περιβολῇ οὖσαν, und zu Herakles sagen: Ἀλλ' ἢ ἐμοὶ πείθῃ οὐ κόσμῳ οὐδὲ κάλλει τῷ ῥέοντι καὶ φθειρομένῳ ἑαυτὸν κοσμήσεις ἀλλὰ τοῖς ἀϊδίοις καὶ καλοῖς κόσμοις. Und was sind die ἀΐδιοι καὶ καλοὶ κόσμοι? Das sind τὰ νομιζόμενα σκληρὰ καὶ ἄλογα. Nirgends ist also von vergänglichen Vorzügen der Tugend die Rede. Justin stellt die unvergänglichen Vorzüge der Tugend den vergänglichen des Lasters gegenüber. Das hat der Interpolator noch einmal mit Nachdruck hervorheben wollen, indem er am Rand diese Bemerkung niederschrieb: φθαρτῶν, ἄφθαρτον γὰρ οὐδὲν ἔχει οὐδὲ ποιῆσαι δύναται. Später ist diese Randbemerkung in den Text eingedrungen. φθαρτῶν kam an einer unrichtigen Stelle und der Satz ἄφθαρτον .... δύναται konnte nur als eingeklammerter Zwischensatz gelesen werden. Die folgenden Worte: Οἱ δὲ νενοηκότες τὰ προσόντα τῷ ὄντι καλὰ καὶ ἄφθαρτα τῇ ἀρετῇ können schwerlich als echt betrachtet werden. Was bedeutet τὰ προσόντα τῷ ὄντι καλά, das dem wirklich Seienden anhaftende Schöne? Man merke darauf, daß das Prädikat bei ἄφθαρτοι

fehlt (εἰcὶ oder ἔcονται). Auch ist das καὶ vor ἄφθαρτοι durchaus befremdend. Und wann wird in der Apologie die Tugend τῷ ὄντι gleichgestellt? Ich schlage vor zu lesen: Οἱ δὲ νενοηκότες τὰ προςόντα (τῇ ἀρετῇ καὶ ὄντως ὄντα καλὰ καὶ ἄφθαρτα) ἔcονται καλοὶ καὶ ἄφθαρτοι τῇ ἀρετῇ.

Apol. II, 13 ist unecht. Dazu verweise ich auf meine obenerwähnte Abhandlung.[1]

In Apol. II, 14 lasse ich nicht nur mit v. Otto[2] εἰc τὸ γνωcθῆναι τοῖc ἀνθρώποιc ταῦτα aus, sondern auch καὶ διὰ τὸ ἡμῶν .... τὰ ὅμοια. Das erste διὰ τὸ ἐν τῇ φύcει .... αἰcχροῦ gibt ganz richtig den Grund an: sie verfallen vermöge ihrer eigenen Schuld der Bestrafung, weil in ihrer menschlichen Natur die Kraft liegt, Gutes und Böses von einander zu unterscheiden. Das zweite und dritte καὶ διὰ τὸ ist der reinste Unsinn. Sie werden wegen ihres ungerechten Verfahrens den Christen gegenüber der Bestrafung verfallen; warum? Weil sie den Christen gegenüber so ungerecht verfahren (!) Die Worte sind die dumme Einschaltung eines Späteren, der nach der Umarbeitung der Apologie am Ende noch einmal den Inhalt in knapper Form zusammenfassen wollte, die wahre Bedeutung des ersteren διὰ τὸ aber ganz aus den Augen verlor. Auch lasse ich die Worte: ἐκ τοῦ καὶ ἡμῖν .... κατακρίνειν aus und lese also: οἳ παρὰ τὴν ἑαυτῶν αἰτίαν ὑπεύθυνοι ταῖc τιμωρίαιc γίνονται, διὰ τὸ ἐν τῇ φύcει τῇ τῶν ἀνθρώπων εἶναι τὸ γνωριcτικὸν καλοῦ καὶ αἰcχροῦ, ὡc μὴ δέεcθαι ἄλλων δικαcτῶν. Anlaß dazu gibt uns das Fehlen von ὡc vor ἐκ τοῦ καὶ ἡμῖν in den MSS. Schaltet man mit v. Otto und anderen ein (zweites) ὡc ein, so bekommt man den ungefügen Satz: sie haben in sich selbst die Kraft Gutes und Böses zu erkennen ὡc ἑαυτοὺc κατακρίνειν, ὡc μὴ δέεcθαι ἄλλων δικαcτῶν. Betrachtet man die Worte: ἐκ τοῦ καὶ ἡμῖν .... ἑαυτοὺc κατακρίνειν als eine später in den Text eingedrungene Randbemerkung, um die Worte ὡc μὴ δέεcθαι ἄλλων δικαcτῶν zu erklären, welche Worte wegen der früheren Einschaltung eine nähere Erklärung wohl bedurften, dann versteht man, warum in den MSS. das ὡc vor ἐκ τοῦ καὶ ἡμῖν fehlt und wird der ursprüngliche Satz schön, kräftig und wirkungsvoll.[3]

Von II, 15 lasse ich mit v. Otto, Veil und anderen den ersten Satz über die Simonianer aus. Wie dieser Satz hier an diese Stelle geraten ist, ist völlig rätselhaft. Wie schön schließt II, 15 an II, 14 an! Καὶ ὑμᾶc

[1] Zeitschrift f. d. Neutl. Wiss. II, 4, S. 309 f.

[2] Ed. III, 1, pag. 240, annot. 3.

[3] Siehe den Veilschen Vorschlag zur Emendation, a. a. O. S. 134.

οὖν ἀξιοῦμεν ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν προθεῖναι τουτὶ τὸ βιβλίδιον, so fing c. 14 an. Dann folgt c. 15: Ἐὰν δὲ ὑμεῖς τοῦτο προγράψητε, ἡμεῖς τοῖς πᾶσι φανερὸν ποιήσαιμεν, ἵνα εἰ δύναιντο μεταθῶνται· τούτου γε μόνου χάριν τούσδε τοὺς λόγους συνετάξαμεν. Καὶ παυσόμεθα λοιπόν, ὅσον ἐφ' ἡμῖν ἦν πράξαντες, καὶ προσεπευξάμενοι τῆς ἀληθείας καταξιωθῆναι τοὺς πάντη πάντας ἀνθρώπους. So lese ich II, 15. Wie schön und kräftig sind diese Worte, wie legen sie ein beredtes Zeugnis ab von dem Seelenadel des Verfassers! Er schreibt nicht wegen der Christen, sondern wegen der Heiden! Ich lasse die Worte: Οὐκ ἔστι . . . συγκεχώρηται aus. Daß die christliche Lehre πάσης φιλοσοφίας ἀνθρωπείου ὑπέρτερα sei, haben wir bis zur Ermüdung gehört, und nicht nur die Erwähnung schlüpfriger Dichter wie Sotades und einer Philaenis in diesem Zusammenhang am Ende einer Apologie, worin über Platon, Heraklit, die Stoiker und andere mit Sachkenntnis gesprochen ist, sondern auch die Gleichstellung dieser Dichter mit Epikur ist mir zuwider und scheint nur zu große Ungeschicklichkeit zu verraten. Auch ist der letzte Satz: Εἴη οὖν καὶ ἡμᾶς ἀξίως εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν κρῖναι! nichts anderes als eine fromme Herzensergießung eines empfindsamen Lesers, der den Seufzer ausstößt (εἴη οὖν!), die Christen möchten doch, was sie von andern verlangen, selber in Anwendung bringen! Man hat um der Schwierigkeit abzuhelfen ἡμᾶς in ὑμᾶς abgeändert. Mit Unrecht wird diese Lesart allgemein angenommen. Justin seufzt in seiner Apologie niemals. Er fordert. Nicht um seiner selbst und seiner Mitchristen willen, sondern um seiner Gegner willen verlangt er Recht und Gerechtigkeit. Veil (S. 136), der auch ὑμᾶς liest, sagt, daß mit unserm Kapitel das ganze Werk (Apol. I u. II) den rechten vollen Schluß gewinnt. Was er I, 2 gefordert hat, spreche er hier in Form eines innigen und frommen Wunsches aus, der nicht sowohl durch das Interesse der Christen als vielmehr durch liebevolle Fürsorge für die Regierenden selbst eingegeben sei.

Meiner Meinung nach gewinnt das ganze Werk seinen Schluß mit I, 68: Καὶ εἰ μὲν δοκεῖ ὑμῖν λόγου καὶ ἀληθείας ἔχεσθαι, τιμήσατε αὐτά· εἰ δὲ λῆρος ὑμῖν δοκεῖ, ὡς ληρωδῶν πραγμάτων καταφρονήσατε, καὶ μὴ ὡς κατ' ἐχθρῶν κατὰ τῶν μηδὲν ἀδικούντων θάνατον ὁρίζετε. Προλέγομεν γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκ ἐκφεύξεσθε τὴν ἐσομένην τοῦ θεοῦ κρίσιν, ἐὰν ἐπιμένητε τῇ ἀδικίᾳ· καὶ ἡμεῖς ἐπιβοήσομεν. Ὃ φίλον τῷ θεῷ τοῦτο γενέσθω![1]

[1] Das unechte Reskript Hadrians kann nur am Ende der Apologie vorkommen. Veil sagt: er begreife nicht wie das Edikt Hadrians mitten in die Apologie geraten ist. Falls Apol. I, 68 nicht das Ende der Apologie wäre, würde das auch unerklärlich sein.

Diese Worte lasse ich unmittelbar auf II, 15 folgen.

Damit kommen wir auf die im Anfang gestellte Frage, ob die durch die radikale Umarbeitung uns gänzlich abhanden gekommene Apologie wieder in ihrer ursprünglichen Form herzustellen sei. Denn daß wir nur eine Umarbeitung der justinischen Schrift haben, leuchtet jederman ein, der den Mut hat παραιτεῖcθαι δόξαις παλαιῶν ἐξακολουθεῖν, ἂν φαῦλαι ὦcιν!

Schwieriger wird die Sache aber, wenn man sich aus den einzelnen Stücken ein Ganzes herauszubilden sucht.

Der Anfang der Apologie ist wegen der Umarbeitung in Unordnung gekommen. II, 1, 2 hat, wie es schwerlich anders hätte sein können, gleich im Anfang der Apologie gestanden. Der Prozeß unter Urbicus entspricht genau der damaligen Sachlage und demjenigen, was Justin im Anfang seiner Apologie uns darüber mitteilt. Es ist eine ergreifende und zugleich passende Illustration zu seiner Bitte. Ist es aber denkbar, daß Justin, der, als er seine Apologie zu schreiben anfing, von diesem Prozesse schon alles wußte, uns zuerst nur allgemeine Ausführungen über das Auftreten der kaiserlichen Behörde gibt, um erst nach achtundsechzig Kapiteln die Sache mitzuteilen, die ihm während seines ruhigen Philosophierens stets mit hellen Farben vor Augen gestanden hat?[1] Man stellt es so dar, daß Justin erst nach Abfassung seiner Apologie von dem Prozesse unter Urbicus gehört und die Geschichte des Ptolemäus, die ja Wasser auf seine Mühle war, als Nachtrag erzählt habe. Diese Behauptung ist, wie auch Veil annimmt, unhaltbar. Nur bringe ich II, 1, 2 mehr nach vorn. Vielleicht hat man in der Tatsache, daß in der handschriftlichen Überlieferung die sogen. zweite Apologie als erste vorangeht, noch ein Zeichen zu sehen, daß man im Altertum derselben Meinung war.

Ich lese Apol. II, 1, 2 und 3 nach Apol. I, 2. Darauf lasse ich I, 4 und darauf wieder I, 7 und 3 folgen. Die Folgeordnung ist also I, 1, 2, II, 1, 2, 3, I, 4, 7, 3. Apol. I, 1 lese ich folgendermaßen: Αὐτοκράτορι Καίcαρι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Σεβαcτῷ Εὐcεβεῖ καὶ Οὐηριccίμῳ Σεβαcτοῦ υἱῷ εἰcποιητῷ, ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸc γένουc ἀνθρώπων ἀδίκωc μιcουμένων καὶ ἐπηρεαζομένων, Ἰουcτῖνοc Πρίcκου τοῦ Βακχείου, ὁ ἀπὸ Φλαουΐαc Νέαc πόλεωc τῆc Συρίαc Παλαιcτίνηc, εἷc αὐτῶν, τὴν προcφόνηcιν καὶ ἔντευξιν ποιοῦμαι. Das scheint mir überhaupt das einzige,

[1] So Veil, a. a. O. S. XXVII: das II, 1—2 ausführlich erzählte Ereignis hat dem Schriftsteller schon bei dem lebhaften Ausdruck seiner Entrüstung I, 4, 5, 12, 17 vorgeschwebt.

was noch von der verdorbenen Aufschrift zu halten ist, falls nicht die ganze Aufschrift unecht ist.

In I, 2 merze ich ὅτι λέγεσθε und τῇ δεισιδαιμόνων aus.

Über II, 1—3 haben wir schon gehandelt.

I, 4 lese ich zuerst von Ὀνόματος μὲν οὖν bis τῇ δίκῃ κόλασιν ὀφλήσητε. Dann lasse ich Ἐξ ὀνόματος μὲν γὰρ ... ἀποδείκνυσθαι δύνηται aus. Καὶ γὰρ τοὺς .... λαμβάνετε ist echt, das Folgende καίπερ bis οὐ δίκαιον ein späteres Einschiebsel.[1] Καὶ πάλιν bis ἕκαστος φαίνηται halte ich für echt, das Folgende ὃν γὰρ τρόπον .... τούτους τίθετε für unecht.

Den Text von I, 7 gab ich schon in meinem obenerwähnten Aufsatz.[2]

In I, 3 streiche ich zuerst μᾶλλον δὲ κολάζειν, dann μᾶλλον δὲ ἑαυτοὺς .... ἀξιοῦτε und endlich καὶ οἱ ἀρχόμενοι. Es sind in den Text eingedrungene Randbemerkungen.

Auf I, 3 folgt I, 8, 9, 6. I, 3 hat Justin gesagt: es ist unsere Aufgabe, unser Leben und unsere Lehren allen offen darzulegen, aber die eurige, nachdem ihr Einblick gewonnen habt, richtig zu urteilen. Seid ihr unterrichtet, so steht euch ferner keine Entschuldigung vor Gott mehr zu, falls ihr keine Gerechtigkeit übet. Und dann folgt darauf I, 8: Λογίσασθε δ' ὅτι ὑπὲρ ὑμῶν ταῦτα ἔφημεν ἐκ τοῦ ἐφ ἡμῖν εἶναι ἀρνεῖσθαι ἐξεταζομένους. Bis ἔνθα κακία οὐκ ἀντιτυπεῖ halte ich den Abschnitt für echt. Der Rest Ὡς μὲν οὖν διὰ βραχέων εἰπεῖν bis μηδὲν ἀδικοῦντες ἐλεγχόμεθα ist unecht. Jedesmal kommen in der Apologie solche den Zusammenhang unterbrechende, nur lose angehängte Einschiebsel vor, die oft sehr ungeschickte Parallelen ziehen zwischen der christlichen und der heidnischen Lehre oder über philosophische Gegenstände reden auf eine Weise, die besser geeignet ist, Christen über das Heidentum als Heiden über das Christentum zu belehren.

Auch schließt das Ἀλλ' οὐδε θυσίαις πολλαῖς von c. 9 viel besser an c. 8 an, wenn diese Worte unmittelbar auf ἔνθα κακία οὐκ ἀντιτυπεῖ folgen. Wir sind überzeugt, so heißt es doch, daß das ewige Leben denjenigen zu teil wird, die Gott δι' ἔργων erwiesen haben, daß sie seine Gemeinschaft vor allem suchen. Indessen ehren wir auch nicht θυσίαις πολλαῖς καὶ πλοκαῖς ἀνθῶν die von Menschenhänden gebildeten und in Tempeln aufgestellten Götter. Mich dünkt, jedermann sieht deutlich ein, daß eine Episode über Rhadamanthys und Minos und die ewige Strafe

[1] Siehe Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4, S. 322.

[2] Siehe Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4, S. 322—325.

der mit ihren ursprünglichen Leibern vereinigten Seelen den ganzen Zusammenhang stört.

Auf I, 9 folgt I, 6. Ἔνθεν δὲ καὶ ἄθεοι κεκλήμεθα. Ich übersetze καὶ durch „sogar". Und darum heißen wir sogar Gottesleugner! Nach I, 5 würde man καὶ ἡμεῖς erwarten. Sokrates hat die Dämonen, die Götter genannt wurden, entlarvt. Vermittelst boshafter Menschen haben diese Dämonen ihn als Gottesleugner hinrichten lassen. Und nun setzen sie das Nämliche gegen die Christen ins Werk, weil diese dasselbe tun wie Sokrates und nach dem Vorgang des Christus die Götter der Heiden für böse Dämonen erklären. Ἔνθεν δὲ καὶ ἡμεῖς (ebenso wie Sokrates) ἄθεοι κεκλήμεθα. Das würde man erwarten. Aber ἡμεῖς fehlt in den MSS., καὶ gehört also zu ἄθεοι. I, 9 hat Justin gesagt, daß die Götter der Heiden ἄψυχα καὶ νεκρὰ seien, θεοῦ μορφὴν μὴ ἔχοντα. Nirgends sagt Justin, daß die Götter der Heiden Dämonen sind. Das sagt überall der Interpolator. Es würde überhaupt mehr als ungeschickt sein und nicht gerade geeignet, die heidnischen Kaiser günstig gegen die Christen zu stimmen, wenn Justin in seiner Apologie die heidnischen Götter, die doch auch die Kaiser verehrten, fortwährend „schmierige Dämonen" genannt hätte. In der Apologie des Aristides kommt die Dämonologie gar nicht vor. Dagegen hat Tatians oratio ad Graecos eine ausführliche Dämonologie.[1] Was aber in einer oratio ad „Graecos" am Platze ist, gehört darum noch nicht in einer Bittschrift an „römische" Kaiser! Es würde sehr interessant sein zu untersuchen, inwiefern Tatians oratio auf die Umarbeitung der Apologie eingewirkt hat.[2] Wenn man z. B. I, 5 u. 7 den Gegensatz findet zwischen ἐν Ἕλλησι und ἐν βαρβάροις, denkt man sich diesen Gegensatz unwillkürlich in einer Schrift πρὸς Ἕλληνας, wie auch Tatians Schrift auf diese Weise anfängt: Μὴ πάνυ φιλέχθρως διατίθεσθε πρὸς τοὺς βαρβάρους, ἄνδρες Ἕλληνες, μηδὲ φθονήσητε τοῖς τούτων δόγμασιν. Solche Beispiele sind in Hülle und Fülle anzuführen. Bei genauer Betrachtung der interpolierten Stellen fallen sie aber bald in die Augen.

---

[1] Ed. Schwartz (T. u. U. IV, 1) p. 8, 1, 2; p. 15, 12; p. 17, 19; p. 13, 23; p. 14, 7, 31. Cf. p. 20, 19 οἱ νομιζόμενοι θεοί c. p. 13, 15. etc. etc. Auch in Athenagoras Libellus pro Christianis kommt ein Abschnitt über die Dämonen vor: 26 seq. (Ed. Schwartz, T. u. U. IV, 2, p. 34). Weil in Bezug auf Athenagoras noch vieles unsicher ist, kann ich hier nicht näher darauf eingehen.

[2] Und nicht nur Tatians Schrift! Die meisten Parallelen, die v. Otto in seinen Annotationen aus den Schriften des Irenäus, Tertullian, Tatian etc. anführt, kommen in unechten Abschnitten vor. Es ist nur die Frage, wer die Priorität hat, Justin oder die andern!

Justin nennt die Götter der Heiden nirgends Dämonen. Wohl aber nennt er sie ἄψυχα καὶ νεκρά, θεοῦ μορφὴν μὴ ἔχοντα. Und wenn er dann noch spricht von Künstlern, die durch Meißeln, Schnitzen, Gießen und Hämmern den Stoff gestalten, dann hören wir in diesen Worten Jesaia 44 nachklingen, und müssen die Geschicklichkeit und den Takt Justins bewundern, der bei dieser Vorstellung auf die volle Zustimmung der Kaiser und der Gebildeten rechnen darf. — Weil die Christen sagen, daß die Götter der Heiden leblose und tote Dinge sind, werden sie, außer daß sie Frevler heißen, auch noch Gottesleugner (κα. ἄθεοι) genannt.

Die Worte πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν lasse ich aus.[1]

Auf c. 6 folgt c. 10. 11. 12.

C. 10 halte ich für justinisch bis: καὶ ἀπαθεῖς γενομένους. Das Übrige Ὃν τρόπον γὰρ . . . ὧν οὐδὲν πρόσεστιν ἡμῖν ist eingeschaltet. Trägt es doch fast alle Merkmale der vielen eingeschobenen Stücke: ὃν τρόπον . . . τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀνθρώπειος, φαυλοὶ δαίμονες, ὁ λόγος θεῖος, λογικαὶ δυνάμεις, die Lehre der Willensfreiheit, etc.[2]

C. 11 ist echt.

C. 12 habe ich schon besprochen. Die Worte ἢ ἐνάρετον und ἢ σωτηρίαν merze ich aus.[3]

---

[1] Siehe meine Abhandlung: Wat leert Justinus aangaande het persoonlijk bestaan van den H. Geest? Theol. Studd. XI, 1893, bl. 154.

[2] Zeitschr. neutest. Wiss. II, 4, SS. 329, 330. Auf das Hinken der Parallele habe ich a. a. O. schon hingewiesen.

[3] Siehe Anm. S. 159.

[Ein zweite Abhandlung folgt später.]

---

[Abgeschlossen am 4. Juli 1904.]

# Simon Petrus und Johannes Markus.

Von K. Lincke in Jena.

Unsere vier Evangelien sind ausführlich in allem, was Jesus von Nazaret, den Stifter unserer Religion und Kirche, betrifft, aber sie sind arm an Nachrichten über die Männer, die Zeugen seiner Taten und Schicksale gewesen sind. Es ist die Rede von Jüngern, die ihn begleiteten, und von Aposteln, die er, einzeln oder zu zweien, ausgesandt. Aber diese Jünger sind nur sein Gefolge, sie halten sich bescheiden zurück, und nicht einem von ihnen war dem Anschein nach etwas davon bewußt, daß der ihnen Voranschreitende der Messias sei, dem zuerst die bösen Geister in den Dämonischen huldigten, weil sie zuerst ihn als ihren Herrn erkannten. Der einzige aus der stummen Schar, der als eine geschichtliche Person vor den andern hervortritt, ist Simon, genannt Petrus. Im Markusevangelium finden sich noch eine Anzahl Stellen, die besonders auf diesen Apostel Bezug haben. Simon wird zuerst genannt in dem Berichte über die Berufung der beiden Brüderpaare aus Kapernaum am See Gennezaret (Mk 1, 16ff.). Die Jünger werden bezeichnet mit den Worten: Simon samt denen, die mit ihm waren (1, 36). Mehrmals wird Petrus allein genannt (11, 21. 13, 3. 16, 7). Der Unterschied der Namen Simon und Petrus wird genau beobachtet (3, 16). Petrus gilt als der erste, der Jesus als Messias anerkannte (8, 29—33). Petrus erscheint auch einmal als handelnde Person. Bei Jesus Gefangennahme in Gethsemane hat Petrus das Schwert gezogen und einen von den Söldnern des Hohenpriesters verwundet (Matth 26, 51. Mark 14, 47. Luk 22, 50. Joh 18, 10). Simon, der erste der vier Getreuen, die Jesus auf dem Gange nach Kapernaum an seine Seite rief, und die Jesus nach Caesarea Paneas und von da in Eile zurück nach Kapernaum begleiteten, war auch der erste der Zeugen seiner Herrlichkeit auf dem heiligen Berge, und er wird auch der erste gewesen sein, der ihm mutig folgte auf dem letzten, dem schwersten Gange — hinauf nach Jerusalem.

Es sind unter den Stellen, die sich auf Simon Petrus beziehen, einige, die eine besondere Bedeutung für die Kirche und ihre Lehre haben. Die Berufung Simons war nach dem Berichte bei Markus einfach die Aufforderung, die Jesus an die beiden Brüderpaare am See Gennezaret und vor allen an Simon richtete. Dieser Vorgang wird bei Lukas dargestellt als Bekehrung der sündigen Menschheit durch ein göttliches Wunder (Mk 1, 16ff.; vgl. Luk 5, 1ff.). Es ist Petrus, dem hier die Weltmission der Kirche übertragen wird, übereinstimmend mit dem alten Schlusse des Markusevangeliums (Mc 16, 20$^{b}$): „alles aber, was ihnen aufgetragen war, richteten sie denen um Petrus in Kürze aus. Danach aber sandte Jesus selbst aus vom Aufgang bis zum Niedergang durch sie die heilige und unvergängliche Botschaft des ewigen Heils." Und es ist die römisch-christliche Kirche, die Jesus mit den Worten des Petrus in Caesarea Paneas huldigt: „du bist der Christus" (Mk 8, 29), oder mit den Worten, die dem Johannesevangelium zuletzt noch angefügt sind. Das Evangelium nach Matthäus schildert, wie Petrus mit der Gewalt, zu binden und zu lösen für Himmel und Erde, der sogenannten Schlüsselgewalt der Kirche, belehnt wird (Matth 16, 19). Nach dieser Schilderung muss Petrus als erster Träger des annulus piscatoris, als Vorbild seiner römischen Thronerben, erscheinen. Er ist die personifizierte römisch-christliche Kirche selbst. Auch die Verleugnung des Herrn, die alle vier Evangelien übereinstimmend erzählen, mag in diesem Sinne typische Bedeutung gehabt haben.[1] Die Acta Pilati, eine sehr alte Darstellung des Gerichtsverfahrens gegen Jesus nach den Formen des römischen Rechtes, wenn auch ohne genauere Kenntnis der römischen Rechtsordnung,[2] enthalten eine derartige Verdächtigung des Simon Petrus nicht. Jedenfalls gewährt die Verleugnungsgeschichte keinen Ersatz für die Nachrichten, die wir aus dem Kreise der Freunde des Petrus, auf den der alte Schluß des Markusevangeliums deutet (Mk 16, 20$^{b}$), wohl erwarten könnten. Die Verleugnungsgeschichte trennt Jesus und Simon, zwei Männer, die auf Leben und Tod mit einander verbunden waren. Man muß Geschichte und Dogmatik in den Evangelien unterscheiden und nicht, wie Kalthoff es auch bei Petrus tut, beides zusammenwerfen.

Die Frage erscheint also berechtigt: welchen Anteil an Jesus Taten und Schicksalen haben die Jünger gehabt, vor allem jene vier Getreuen,

---

[1] Vgl. Kalthoff, Das Christusproblem, S. 44—47, Was wissen wir von Jesus, S. 33.

[2] Vgl. E. von Dobschütz, der Process Jesu nach den Acta Pilati, Bd. 3, S. 89—114 dieser Zeitschrift, und Mommsen, die Pilatusakten, ebd. S. 198—205.

Simon und sein Bruder Andreas, und Jakob und Johannes, die Söhne des Zebedäus, aus Kapernaum? Das Schweigen über Simon und Jakob, nach der lebhaften Schilderung ihrer Berufung am See Gennezaret und des tragischen Geschickes ihres Führers in Jerusalem, ist ein Rätsel unserer Evangelienüberlieferung. Was geschah den Gesinnungsgenossen, die Jesus nach Jerusalem folgten, getreu dem Rufe, der zuerst in Galiläa an sie ergangen war? Sie waren mit Jesus in Jerusalem in den Tagen der Entscheidung. Liegt etwa Jakobs Enthauptung und Simons Gefangennahme und Freilassung jener Entscheidung zeitlich näher, als man nach der Stelle, wo der Bericht untergebracht ist, annehmen müßte?

## 1.

Der Bericht über Jakob und Petrus lautet: Zu ebendieser Zeit machte sich der König Herodes daran, einige von der Versammlung zu vergewaltigen. Er ließ Jakob, den Bruder des Johannes, mit dem Schwerte hinrichten. Da er aber sah, daß sein Vorgehen gegen die Getreuen[1] den Juden nach Wunsch war, ging er weiter daran, Petrus gefangen zu nehmen. Es war aber in den Tagen der ungesäuerten Brote. Er ließ ihn auch festnehmen und ins Gefängnis bringen, und übergab ihn vier Abteilungen zu vier Mann seiner Soldaten zur Bewachung, um ihn nach dem Passahfeste hinaufzuführen vor das Volk. So wurde denn Petrus in Gewahrsam gehalten, von der Versammlung aber ward ununterbrochen für ihn zu Gott gebetet. Als aber Herodes ihn wollte vorführen lassen, lag Petrus in eben jener Nacht im Schlafe zwischen zwei Soldaten, an sie gebunden mit zwei Fesseln, und Posten hielten Wache vor der Tür. Und siehe, ein Engel des Herrn nahte, und heller Schein ward in dem Raume. Er rührte Petrus an der Rippe an, weckte ihn und sprach: steh auf in Eile. Und die Fesseln glitten ihm von den Händen. Und der Bote sprach zu ihm: gürte dich und binde dir die Sandalen an. Er tat's. Und er sprach zu ihm: wirf dir den Mantel um und folge mir. Und er ging heraus und folgte ihm, und er wußte nicht, daß es Wirklichkeit war, er glaubte aber eine Erscheinung zu sehen. Sie gingen an dem ersten und zweiten Posten vorbei und kamen an das eiserne Tor, das nach der Stadt führt. Es tat sich ihnen von selbst auf, und sie gingen hinaus, stiegen die sieben Stufen

[1] Diese Worte, Act 12, 3 ἡ ἐπιχείρησις αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς πιστούς, sind in der Cambridger Handschrift (D) erhalten, in der uns nach der Ansicht von F. Blaß das Konzept des Verfassers der Apostelgeschichte vorliegen soll.

hinunter[1] und gingen eine Gasse vor, und mit einem Male war der Engel verschwunden. Und Petrus wurde es inne und sagte: jetzt weiß ich wirklich, daß der Herr seinen Engel gesandt und mich erlöst hat aus der Hand des Herodes und aus dem allgemeinen Begehren des Volkes der Juden. Und als er sich gefunden hatte, kam er zum Hause der Maria, der Mutter des Johannes, mit Beinamen Markus, wo eine ganze Schar versammelt waren und beteten. Als er aber an die Pforte des Tores klopfte, ging die Magd — Rhode war ihr Name — hin, um zu horchen, und als sie Petrus' Stimme erkannte, machte sie in ihrer Freude das Tor nicht auf, lief hinein und meldete, Petrus stehe am Tore. Sie sagten zu ihr: du bist nicht bei Sinnen. Sie versicherte, es sei aber so. Sie sprachen: es ist sein Geist. Petrus aber klopfte wieder und wieder. Da öffneten sie, und als sie ihn sahen, gerieten sie außer sich. Er aber bedeutete sie mit der Hand, still zu sein, und erzählte ihnen, wie der Herr ihn aus dem Gefängnis herausgeleitet habe, und sprach: berichtet das Jakob und den Brüdern. Und er ging weg und zog an einen andern Ort (Act 12, 1 ff.).

Es gibt wenig Erzählungen im Neuen Testamente, die so ausführlich sind und so lebendig die Zeit vergegenwärtigen, aus der sie herrühren. Jakob, der Bruder des Johannes, hingerichtet durchs Schwert, Petrus vor dem Passah gefangen genommen zur gerichtlichen Aburteilung, beides dem jüdischen Volke zu gefallen, das die Hinrichtung auch des Petrus allgemein mit Sicherheit erwartete (12, 3: ἰδὼν ὅτι ἀρεστόν ἐστιν τοῖς Ἰουδαίοις, 12, 11: καὶ ἐξείλατό με ἐκ χειρὸς Ἡρώδου καὶ πάσης τῆς προσδοκίας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων), und dem gegenüber das Wunder der Befreiung des Gefesselten aus der Gewalt der Soldaten des Königs, der Gang von dem eisernen Palasttore die Stufen hinab durch die dunklen Straßen der Stadt bis zum Hause der Maria, die Freude und Verwirrung der Magd Rhode, die Bangigkeit des Johannes Markus und der Freunde, die in der Nacht noch versammelt waren und nach Jakobs Enthauptung für Petrus beteten, den sie für tot hielten, solange er nicht leibhaftig vor ihnen stand und wieder zu ihnen sprach — wahrlich ein sprechendes Bild aus den Tagen wohl des stärksten Ausbruches der Glut des nationalen Hasses der Juden gegen die Galiläer!

Der König Herodes, der zu Anfang des Berichtes ohne nähere Bezeichnung genannt wird, ist entweder Herodes Antipas (4—39) oder Herodes Agrippa I (37—44). Herodes Antipas wird als König fünfmal

[1] Act 12, 10 hat der Codex Bezae noch diese Worte, κατέβησαν τοὺς ἑπτὰ βαθμοὺς καὶ.

bezeichnet bei Markus (6, 14. 22. 25. 26. 27), und Philo sagt von den vier Söhnen, die Herodes d. Gr. hinterlassen hatte, daß sie ihrem Ansehen und ihren Geschicken nach nicht hinter den Königen zurückstanden.[1] Mit Rücksicht auf die Teilung des Reiches nach dem Testamente des Herodes wird Herodes Antipas auch Vierfürst (τετράρχης) genannt (Matth 14, 1. Luk 9, 7). Mit dem einfachen Königstitel aber, den auch kleinere Fürsten, wie Aretas von Petra, führen konnten, war Herodes Antipas nicht zufrieden. Er bewarb sich in Rom eifrig um die Herrschaft über ganz Palästina und die damit verbundene Würde eines Großkönigs (μέγας βασιλεύς).[2] Der ehrgeizige Mann, der das Reich und den Titel dazu begehrte, den sein Vater besessen, stand im Einvernehmen mit Pilatus, wie Lukas sagt,[3] und wahrscheinlich auch mit den Hierarchen in Jerusalem. Die Oberpriester und Schriftgelehrten verklagten Jesus scharf bei Herodes Antipas (Luk 23, 10). Er lieferte ihnen auf ihr Verlangen unbedenklich den Führer der großen galiläischen Protestkundgebung aus, ließ auch selbst einen der Getreuen hinrichten und einen andern gefangennehmen, um den Juden einen Gefallen zu tun und die Erwartung des ganzen jüdischen Volkes zu befriedigen. Die Selbstsucht des Herodes Antipas und das politische Interesse der Machthaber in Jerusalem, das Verlangen der Galiläer nach Schutz ihres Rechtes und ihrer Religion gegen die Judaisierungsversuche der Pharisäer, das Verbleiben des Pontius Pilatus im Amte bis zum Passah des Jahres 36 trotz der Beschwerde der Samariter in Caesarea Paneas (35), der Protest der Galiläer gegen die Hierarchen in Jerusalem vor dem Hohenpriester Kajaphas, dem König Herodes Antipas, dem Legaten Vitellius und dem Prokurator Pontius Pilatus — dieses Zusammentreffen zum Passah des Jahres 36 erklärt zur Genüge das Schicksal, das Jesus von Nazaret hatte[4] und mit ihm zugleich einer seiner Getreuen, Jakob, der Bruder des Johannes. Simon hatte seine Befreiung wohl nur einer Klugheitserwägung des Herodes Antipas zu verdanken, der auf die Judäer und auf die Galiläer Rücksicht zu nehmen suchte. Aber auch nach dem Ausbruche des Fanatismus gegen die Galiläer blieb Jerusalem, was es, nach einem

---

[1] Legat. ad Caj. § 38 (Mangey II, 589f.): οἱ βασιλέως υἱοὶ τέτταρες οὐκ ἀποδέοντες τό τε ἀξίωμα καὶ τὰς τύχας τῶν βασιλέων.

[2] Über diesen Titel vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I[3], 401—404. 561f.

[3] Anfangs sollen sich die Beiden nicht gut gestanden haben, dann aber seien sie gute Freunde geworden, sagt Lukas (23, 12).

[4] Vgl. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel, S. 579, Schürer I[3], 443.

treffenden Ausdrucke von Ed. Reuss, immer gewesen, der Feuerherd des jüdischen Geistes. Nach der Aburteilung der Galiläer kamen die Galiläerfreunde in Jerusalem selbst an die Reihe.

Während Pilatus immer noch in Jerusalem verweilte und der Kaiser Tiberius krank darniederlag, hatte Vitellius — er war legatus Syriae novissimis Tiberii temporibus (Plin. Hist. Nat. XV, 21) — allein die Ruhe und Ordnung im Lande aufrecht zu erhalten. Vitellius tat, was er konnte. Pilatus wurde jetzt abgesetzt und reiste nach Rom, wo er nach dem Tode des Tiberius ankam (37).[1] Vitellius erließ, wie Josephus erzählt, den Juden, die ihm einen festlichen Empfang bereiteten, die Marktabgabe von Korn- und Baumfrüchten, und er gab auch, wie Josephus bemerkt, das Prachtgewand des Hohenpriesters wieder heraus, das seit Jahren unter Verschluß gehalten wurde. Aber er enthob auch den Hohenpriester Kajaphas seines Amtes und setzte Jonatan, den Sohn des Ananus, an seiner Stelle ein. Josephus berichtet ausführlich zuerst und vor allem über den großartigen Empfang und die reichen Gnadenerweisungen des römischen Legaten. Zuletzt folgt in wenig Worten die Hauptsache, die Absetzung des Hohenpriesters Kajaphas (Ant. 18, 4, 3). Das Oberhaupt des Priesterstaates hatte die Verantwortung für die am Passahfeste in der Hauptstadt entstandene Unruhe (ϲτάϲιϲ Mk 15, 7) und für das Vorgehen gegen die Galiläer. Nach dem Passahfeste begab sich der römische Legat wieder nach Antiochia, wie es scheint ohne einen Prokurator an Stelle des ebenfalls abgesetzten Pontius Pilatus in Jerusalem zurückzulassen. Auch nachher ist von einem solchen Beamten nicht die Rede.

Nach dem Tode des Tiberius (37) wurde Caligula römischer Kaiser, und statt des ehrgeizigen Herodes Antipas wurde nun sein Neffe Herodes Agrippa I., ein Enkel Herodes d. Gr., in die Herrschaft von Judäa und Samarien eingesetzt und später auch vom Kaiser Claudius zum Großkönig ernannt (41). Herodes Agrippa (37—44) war eine friedliche Natur. Nach einer langen Wartezeit und mancher Irrfahrt endlich am Ziele angelangt, hatte er keinen andern Wunsch, als die letzten Jahre seines Lebens als regierender Fürst in Ruhe zu genießen. Mit den Zeloten wußte er gut auszukommen. Einst hatte ihn der Pharisäer Simon in einer Versammlung während seiner Abwesenheit für unrein und für unwürdig erklärt, das Heiligtum zu betreten. Agrippa erfuhr das in

---

[1] Josephus Ant. 18, 4, 2: πρὶν δὲ ἢ τῇ Ῥώμῃ προϲϲχεῖν αὐτόν, φθάνει Τιβέριοϲ μεταϲτάϲ.

Caesarea, seiner Residenz. Er ließ den Simon kommen, lud ihn ein, im Theater neben ihm Platz zu nehmen, und fragte ihn dann in ruhigem und freundlichem Tone, ob denn hier etwas Ungesetzliches vor sich gehe. Beschämt blieb der Schriftgelehrte die Antwort schuldig, und der Großkönig entließ ihn mit einem Geschenke. Ein Patron des pharisäischen Fanatismus[1] war demnach Agrippa nicht. Er erließ auch eine Verordnung, den Heiden den Gruß nicht zu versagen, wenn sie zu ihrem Heiligtume gingen.[2] Josephus erzählt ausführlich von der Person und der Regierung des Herodes, aber gar nichts Außerordentliches. Er verrichtete nach Vorschrift der Priester das tägliche Opfer. Einmal hat er in Berytos einen großen Gladiatorenkampf veranstaltet.[3] Für die großen Ereignisse aber, für die Verurteilung und Hinrichtung Jakobs, des Bruders des Johannes, für die Gefangennahme und die wunderbare Befreiung des Simon Petrus, für die bange Versammlung der Galiläerfreunde im Hause der Maria fehlt in den stillen, ruhigen Jahren der Regierung des untätigen Herodes Agrippa der geschichtliche Hintergrund.

Im Jahre 36 aber, unter dem Hohenpriester Jonatan, spätestens im Jahre 37, dem ersten Regierungsjahre des Herodes Agrippa, traten die Hierarchen in Jerusalem zu einem neuen Ketzergerichte zusammen (Act 6, 9ff.). Stephanus, ein Mitglied der Gemeinde der Hellenisten und Galiläerfreunde in Jerusalem, zu der auch Johannes Markus gehörte, wirkte in dieser Gemeinde segensreich durch seine Lehre. Das erregte die Aufmerksamkeit der Synagoge, die unter ihren Mitgliedern auch sogenannte Libystiner, Kyrenäer, Alexandrier u. a. zählte, Leute, die sich in der Welt umgesehen hatten. Sie traten auf, wie der Bericht sagt, und disputierten mit Stephanus. Und sie vermochten der Weisheit, die in ihm war, und dem heiligen Geiste, durch den er sprach, nicht zu widerstehen, weil sie von ihm mit allem Freimute widerlegt wurden. Außer stande also, der Wahrheit ins Auge zu sehen,[4] regten sie das Volk auf und die Ältesten und die Schriftgelehrten, und paßten ihm auf, griffen ihn und schleppten ihn in das Synedrion. Und sie stellten falsche Zeugen auf, die aussagten: dieser

---

[1] So nennt ihn Holtzmann, Hand-Commentar I³, 2, S. 83, mit Berufung auf Josephus.

[2] Vgl. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte II, 250.

[3] Jos. Ant. 19, 7, 3 u. 5. Sonst vgl. Ant. 18, 6. 19, 5—9. B. Jud. 2, 9. 11.

[4] Die Worte (Act 6, 10) τῇ οὔσῃ ἐν αὐτῷ und ἁγίῳ nach πνεύματι und (6, 11) διὰ τὸ ἐλέγχεσθαι ὑπ' αὐτοῦ μετὰ πάσης παρρησίας. μὴ δυνάμενοι οὖν ἀντοφθαλμεῖν τῇ ἀληθείᾳ sind hier aus der Handschrift D mit aufgenommen. Die letzten Worte erinnern an Weish. Sal. 12, 14 οὔτε βασιλεὺς ἢ τύραννος ἀντοφθαλμῆσαι δυνήσεταί σοι περὶ ὧν ἐκόλασας.

Mensch hört nicht auf, Reden zu führen gegen die heilige Stätte und das Gesetz. Denn wir haben ihn sagen hören: dieser Nazaräer Jesus wird diese Stätte zerstören und die Satzungen ändern, die Mose uns gegeben hat. Und da sie alle auf ihn blickten, die im Synedrion saßen, sahen sie sein Angesicht wie das Angesicht eines Engels. Der Hohepriester fragte, ob sich das so verhalte. Er aber sprach: Ihr Halsstarrigen und Unbeschnittenen an Herzen und Ohren, ihr widersetzt euch immer dem heiligen Geiste, wie eure Väter so auch ihr. Welchen von den Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? Und getötet haben sie die, die geweissagt haben von der Ankunft des Gerechten, dessen Verräter und Mörder ihr jetzt geworden seid, denn ihr habt das Gesetz empfangen auf Geheiß der Engel, und habts nicht gehalten. Sie schrieen aber mit lauter Stimme, hielten sich die Ohren zu und fuhren einmütig auf ihn los, und stießen ihn hinaus aus der Stadt und steinigten ihn. Und die Zeugen legten ihre Kleider ab vor den Füßen eines jungen Mannes, namens Saul.[1] Und sie steinigten den Stephanus, der rief und sprach: Herr Jesus, nimm meinen Geist auf! Als er aber in die Knie sank, rief er mit lauter Stimme: Herr, schreibe ihnen diese Sünde nicht an! Und als er das gesagt, entschlief er. Saul aber war einverstanden mit seiner Ermordung. Es erhob sich aber an diesem Tage eine allgemeine Hetze gegen die Versammlung in Jerusalem. Alle zerstreuten sich in die Landschaften Judäas und Samariens.[2] Den Stephanus aber bestatteten vorsichtige Leute und hielten eine große Trauerklage um ihn. Saul aber verfuhr ungebührlich gegen die Gemeinde, er ging in die Häuser hinein, schleppte Männer und Frauen fort, und lieferte sie ab ins Gefängnis.[3]

Stephanus hatte öffentlich den Namen dessen genannt, der Moses Gesetz abschaffen und das Testament Moses zu nichte machen sollte. Er hatte den Anfang des Endes vorausgesagt, er hatte also wohl auch um den Protest der Galiläer gewußt und war vielleicht insgeheim an dem Unternehmen beteiligt gewesen. Die falschen Zeugen haben wahrscheinlich Äußerungen des Stephanus über das Gesetz der Juden mehr oder weniger entstellt und ohne Zusammenhang wiedergegeben und ihm

[1] Damit ist die Verantwortung angedeutet, die Saul übernahm. Die Zeugen hatten die ersten Steine auf den Verurteilten zu werfen (5 Mos 17, 7).

[2] Der Zusatz (Act 8, 1) πλὴν τῶν ἀποστόλων gehört der Bearbeitung an.

[3] Der ursprüngliche Bericht über die Steinigung des Stephanus besteht anscheinend aus den Abschnitten Act 6, 9—10. 12—15. 7, 1. 51—53. 57—60. 8, 1—3.

aufrührerische Absichten gegen den Priesterstaat nachgesagt. Angesichts des Tempels, gegen den er seine Stimme erhoben (κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου τούτου), wurde Stephanus zur Rede gestellt. Den langen Vortrag über die Patriarchen, über Mose und Aaron, über David und Salomo, über die Stiftshütte und den Tempel, die Wohnungen des Herrn (Act 7, 2—50), hat er schwerlich gehalten. Er hat aus seiner wahren Meinung kein Hehl gemacht. Frei und offen hat er seinen unbarmherzigen Richtern ihrer Väter Schuld und ihre eigne gegen die Propheten und gegen den Gerechten vorgehalten, dessen Kommen geweissagt war.[1] Das Gericht des Hohen Rates entschied gegen Stephanus. Er wurde zum Tode verurteilt und gesteinigt. Die Steinigung des Stephanus fällt in die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten des Jahres 36 oder 37.[2] Der Hohepriester Jonatan, den Vitellius kurz zuvor eingesetzt hatte, an Stelle des Kajaphas, hatte sich also ebensowenig wie dieser imstande gezeigt, der Volksbewegung und ihrer fanatischen Anstifter unter den Hierarchen Herr zu werden. Vitellius, der nach Ostern 36 nach Antiochia zurückgekehrt war, mußte sich selbst zum zweitenmal nach Jerusalem aufmachen, zur Absetzung des Hohenpriesters Jonatan und zur Einsetzung eines geeigneteren Nachfolgers. Er ernannte Theophilus, den Bruder Jonatans, zum Oberhaupte des Priesterstaates. Nun war Ruhe.

2.

Die ersten Christen in Galiläa, die das alles mit erlebten, hatten von Jesus, ihrem Herrn und Meister, keine Schrift in Händen. Sie besaßen im Vaterunser das Evangelium und in dem Gefühl der Parusie des Herrn die Gewißheit des Reiches Gottes. Wenn es im Briefe an die Korinther heißt: mit ihm (Titus) haben wir den Bruder gesandt, der bei allen Gemeinden das Lob hat am Evangelium (2 Kor 8, 18 οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν), so ist damit offenbar ein Buch gemeint, das den Verfasser in allen Gemeinden bekannt, ja berühmt gemacht hatte. Man erfährt zwar nichts über die Person dessen, der mit Paulus zusammen in Makedonien war, als dieser an die Gemeinde in Korinth schrieb und ihr seinen Gefährten und Mitarbeiter Titus empfahl. Vielleicht ist der Name nur aus Versehen ausgefallen. Der Verfasser des Evangeliums aber dürfte kein anderer gewesen sein als Johannes Markus, der Sohn der Maria, aus Jerusalem.[3] Markus hat in

[1] Act 7, 51—53, vgl. Weish. Sal. 2, 17ff.

[2] Vgl. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel, S. 578f.

[3] Vgl. Hitzig, über Johannes Markus und seine Schriften (1843), S. 167ff.

seiner Jugend in Jerusalem gelebt. Er sah Jesus, der in Jerusalem mit seinen galiläischen Begleitern den geweihten Boden des Priesterstaates und den verbotenen Tempelbezirk zu betreten wagte, und er wäre beinahe in Gethsemane mit den Galiläern zusammen gefangen genommen worden. Er erzählt: einen Jüngling aber in feinem Leibrocke, der Jesus gefolgt war, ergriffen die Soldaten und wollten ihn als Gefangenen abführen. Der Jüngling aber riß sich los und entfloh mit Verlust seines Leibrockes.[1] Wahrscheinlich war der Jüngling eben jener Johannes Markus, der Sohn der Maria, aus Jerusalem. Er war ein Freund der Galiläer, vor allen des Petrus. Er erlebte jene bangen Tage vor dem Passahfeste, als Jesus gekreuzigt, als auch Jakob enthauptet wurde, und Petrus in der Gewalt des Königs Herodes war, und er war Zeuge der wunderbaren Rettung des Petrus. Von Petrus erfuhr Markus das Wichtigste aus Jesus öffentlichem Wirken: die Berufung der beiden Brüderpaare am See Gennezaret, die Disputation in Kapernaum, den Zug durch die Schulen Galiläas, die Aussendung der Apostel, das Volksliebesmahl, die Nordreise, die Rückkehr und die eilige Reise nach Caesarea Paneas, Kapernaum und Nazaret, und die Verklärung auf dem heiligen Berge vor dem Zuge nach Jerusalem. Dazu kommen des Erzählers eigne Erlebnisse. Je näher der Entscheidung, um so lebendiger wird die Darstellung. Jesus Gefangennahme in Gethsemane, die Befreiung des Petrus und seine Ankunft im Hause der Maria, endlich die Disputation, die Verurteilung und die Steinigung des Stephanus, des Galiläerfreundes, sind Bilder von leuchtender Kraft echter Farben, wie sie nur geschichtlichen Zeugnissen ersten Ranges eigen sind. Der Zeuge, der diese Eindrücke und Erinnerungen zusammenfaßte, kann kein anderer gewesen sein als Johannes Markus.[2] Evangelium und Apostelgeschichte war ihm ein Ganzes. Das Andenken an Jakob, den Bruder des Johannes, und an Simon Petrus war ihm unzertrennlich verknüpft mit der Erscheinung des galiläischen Propheten Jesus von Nazaret, in dessen Nähe er selbst in Gethsemane mit den Getreuen zusammen gestanden hatte.

Der geschichtliche Zusammenhang, wie er hier angenommen wird, entspricht der geschriebenen Überlieferung. Der Bericht über die Enthauptung Jakobs und die Gefangennahme und Befreiung des Petrus beginnt mit den Worten: Zu eben dieser Zeit (κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρόν) ließ der König Herodes Jakob, den Bruder des

[1] Zahn, Einleitung in das N. T. II, 245, nennt diese Worte (Mk 14, 51) das Monogramm des Malers in einer dunkeln Ecke des Gemäldes.

[2] Vgl. Act 12, 12. 25.

6. 8. 1904.

Johannes, mit dem Schwerte hinrichten, und nahm auch Petrus gefangen. Es waren aber eben die Tage des Ungesäuerten (Act 12, 1 ff.). Wahrlich ein günstiger Zeitpunkt für strenges Vorgehen, dieses Passahfest, da Jesus, an der Spitze der protestierenden Galiläer, nach Jerusalem kam und mit seinen Getreuen aus Galiläa auch den Tempel selbst betrat![1] Es ist in der Tat nicht abzusehen, welche günstigere Gelegenheit, welchen καιρός im vollen Sinne die Hierarchen damals hätten abwarten sollen, als Herodes Antipas und Pontius Pilatus ihren Wünschen halbwegs entgegenkamen, als der Kaiser Tiberius auf den Tod krank und der Legat Vitellius fern war. Auf wenige Tage und Stunden drängte sich an jenem Passahfeste des Jahres 36 alles zusammen. Die Hierarchen benutzten die Gelegenheit zu einem furchtbaren Schlage. Er traf den Führer und einen seiner Getreuen, Jakob, den Bruder des Johannes. Das ist der natürliche, geschichtliche Zusammenhang zwischen dem Markusevangelium und dem Berichte in der Apostelgeschichte.

Der Schluss des Markusevangeliums lautet jetzt in unsern Bibelausgaben: und sie (die Frauen, die an Jesus Grab gegangen waren) gingen heraus und flohen von dem Grabe, denn Zittern und Entsetzen hatte sie erfaßt, und sie sagten niemand etwas, denn sie fürchteten sich (16, 8). In den Handschriften ist zu diesen Worten ein doppelter Schluß hinzugefügt, ein dogmatischer (16, 9—20[a]), der von Dämonenaustreibung, Glauben und Taufe handelt, und ein geschichtlicher. Dieser lautet: 'alles aber, was ihnen (den Frauen am Grabe) aufgetragen war, teilten sie in Kürze denen um Petrus mit. Danach aber sandte Jesus selbst vom Aufgang bis zum Niedergang durch sie die reine und unvergängliche Botschaft des ewigen Heiles' (16, 20[b]). Der Bericht über die Enthauptung Jakobs und die Gefangennahme des Petrus, beginnend mit dem Hinweis auf die Gunst des Augenblickes, dürfte ohne weiteres verständlich sein im Zusammenhang mit dem Markusevangelium, gleichviel ob dieses Evangelium mit den Worten schloss, die sich auf die Frauen am Grabe beziehen, oder was die Überlieferung an die Hand gibt, mit dem Auftrage, der denen um Petrus durch Jesus selbst wurde.

Dagegen ist innerhalb der Apostelgeschichte die Beziehung des Berichtes sowie der Zeitangabe zu Anfang desselben völlig dunkel. Die Erklärung des geschichtlichen Zusammenhanges versagt hier,[2] und das ist um so auffallender, als es sich um eines der wichtigsten Ereignisse

[1] Vgl. hierzu Mommsen, Römische Geschichte V², 513, wo auch der Wortlaut des Verbotes am Eingang zum Tempel zu lesen ist.

[2] Vgl. die Kommentare von Holtzmann und Meyer-Wendt zu Act 12, 1.

aus der ersten Zeit des Christentums handelt. Die lebendige Schilderung der wunderbaren Befreiung des Petrus endigt mit der unbestimmten Angabe: und Petrus ging hinweg und zog an einen andern Ort (Act 12, 17). Wo Petrus von nun ab wohnte, ist aus der Apostelgeschichte nicht zu erfahren. Einmal erscheint er noch in Jerusalem (Act 15, 7), um dann spurlos zu verschwinden. Das Natürlichste war, daß Simon Petrus in seine Heimat, nach Kapernaum in Galiläa, zurückkehrte, wo er seine Angehörigen zurückgelassen hatte, als er mit Jesus und Jakob und andern nach Jerusalem hinaufzog. In Kapernaum bestand nach wie vor die Gemeinde und die Schule, die der Ausgangspunkt der ganzen Bewegung gegen die jüdischen Hierarchen gewesen war. Aber in den Evangelien hat der Name Kapernaum keinen guten Klang. In der Apostelgeschichte wird die Stadt überhaupt nicht genannt, um so häufiger dagegen Jerusalem. Und doch weist der Schluß des Markusevangeliums deutlich hin auf Galiläa und auf den dortigen Wirkungskreis des Petrus. Der Name der Stadt Kapernaum ist, wie es scheint, bei der späteren Bearbeitung der Apostelgeschichte absichtlich unterdrückt worden. Was der Bearbeiter, im Anschluß an den Bericht über die Befreiung des Petrus, hinzufügt, sind Angaben, die Herodes Agrippa betreffen (Act 12, 19$^{b}$—23). Die Richtigkeit der einen Angabe, daß der König Herodes einen Krieg gegen Tyrus und Sidon geführt habe, läßt sich nicht feststellen. Ungenau ist die Bezeichnung des Herodes, der nicht König, sondern Großkönig war. Der Bericht selbst schildert dem Anschein nach das Vorgehen des Herodes Antipas gegen die Galiläer.

Nach anderer Annahme soll sich an das Markusevangelium ursprünglich das Kerygma des Petrus angeschlossen haben.[1] Der alte Schluß des Markusevangeliums weist ausdrücklich hin auf die Botschaft (κήρυγμα), die von Petrus und seiner Schule ausgehen sollte in alle Welt. Die judaistische Apostelgeschichte, an diesen Auftrag anknüpfend, schildert die Anfänge einer idealen Apostelkirche in Jerusalem (Act 1, 3 ff., vgl. Mk 16, 20$^{b}$). Johannes Markus erzählte zunächst die Schicksale der Getreuen, die Jesus bis nach Jerusalem gefolgt waren, und dann die Steinigung des Stephanus, des Galiläerfreundes. Der Versuch einer Vereinigung des Markusevangeliums und des Kerygma des Petrus zu einem Ganzen müßte schon an der Tatsache scheitern, daß Evangelium und Kerygma, geschichtliche und Lehrschrift, ver-

[1] E. v. Dobschütz, das Kerygma Petri (von Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen XI, 1), S. 79. Vgl. Text und Übersetzung der Reste des Kerygma bei Preuschen, Antilegomena S. 52. 143.

schiedene Werke von zwei verschiedenen Verfassern sind. An das Markusevangelium schließt sich am besten die Apostelgeschichte des Markus an. Sie beginnt mit der Enthauptung Jakobs, des Bruders des Johannes, in Jerusalem, und der Gefangennahme und Befreiung des Simon Petrus aus den Händen der Juden, Ostern 36, und sie endigt mit dem jüdischen Ketzergerichte, das den Hellenisten und Galiläerfreund Stephanus zum Tode durch Steinigung verurteilte, Pfingsten 36. Dieses Ketzergericht und der Fanatismus Sauls, des Pharisäers und Pharisäersohnes, veranlaßte unter andern auch Johannes Markus, Jerusalem zu verlassen, um weiterer Verfolgung zu entgehen. Er zog nach Antiochia (Act 12, 25. 15, 37), wo er in hohem Ansehen stand als der Freund des Petrus in Antiochia, als der Verfasser des ältesten Evangeliums und der ältesten Apostelgeschichte bis zu Ostern und Pfingsten 36.

---

[Abgeschlossen am 6. Juli 1904.]

# Das Erbrecht im Galaterbrief (3, 15—4, 7).[1]

Von Dr. **Max Conrat** [**Cohn**], Professor des Römischen Rechtes an der Universität Amsterdam.

## I.

1. Die folgende Erörterung ist ein Beitrag zur Exegese der Paulinischen Briefe, worin ein Text aus dem Galaterbrief, der neben theologischen auch juristische, und zwar erbrechtliche, Beziehungen besitzt, eine Untersuchung erfährt. Sie läßt dabei die großen Fragen der modernen Paulusforschung außer Betracht, indem sie von der Annahme ausgeht, daß wir in der fraglichen Stelle (3, 15—4, 7) ein intaktes und originales Stück aus einem an die Galater gerichteten Briefe des Apostels vor uns haben.

2. Der Text, der den Gegenstand der Untersuchung ausmacht, ist, wie dies ja auf der Hand liegt, den Exegeten des Briefes nicht entgangen. Ihre Auslegungen finden sich insbesondere in dem von Friedrich Sieffert bearbeiteten A. W. Meyerschen Kommentar (letzte Ausgabe 1899) gesammelt. Sieffert hat sich mit unserer Stelle auch in einer Rede beschäftigt, die in summarischer Darstellung die juristischen Beziehungen des Neuen Testaments aufdecken will (Das Recht im Neuen Testament, Göttingen 1901), während A. Halmel ihr ein ganzes Büchlein gewidmet hat (Römisches Recht im Galaterbrief, Essen 1895). Hingegen haben, so weit ich sehe, die Rechtslehrer unserem Texte, auch sonstigen juristischen Texten der Paulinischen Briefe, nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt. Die Schrift eines Juristen aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, des Johann Ortwin Westenberg, eines Deutschen, der im Alter von 20 Jahren nach Holland kam und 1737 als Professor in Leiden starb, mag als Kuriosum genannt werden, denn höher wird seine Abhandlung

[1] Der folgende Beitrag ist die Übersetzung eines Vortrags, den der Verfasser am 14. Dezember 1903 in der philos.-hist. Klasse der Königl. Akademie der Wissenschaften in Amsterdam gehalten hat (Verslagen en Mededeelingen der Koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 4. Reeks. Deel VI. 223 ff.).

mit dem Titel Paulus Iurisconsultus seu Dissertatio de iurisprudentia Pauli schwerlich einzuschätzen sein.

3. In der Tat verschaffen die Briefe des Paulus, so weit ich sehe, dem Juristen keine Bereicherung seiner Kenntnis des objektiven Rechts und gewähren ihm eine Bestätigung dessen, was er davon bereits weiß, nicht anders als nach einem großen Aufwand von Zeit und Mühe, der sowohl durch die Ausdrucksweise des Apostels, als auch durch die Verquickung der ihm nicht geläufigen theologischen mit den juristischen Beziehungen der Texte verursacht wird. Doch darf, gerade im Hinblick auf letzteren Sachverhalt, der Jurist mit einem, wenn auch nur bescheidenen, Beitrag nicht zurückhalten, sobald er meint, aus der Betrachtung der juristischen Beziehungen ein Licht auf die theologischen fallen lassen, bezw. einen, selbst auch nur bescheidenen, Beitrag zu der Exegese des Briefes liefern zu können. Und wenn man annehmen darf, daß sich die christliche Theologie dem Einfluß von Recht und Rechtswissenschaft nicht entzogen hat, so verdient unser Text, der Juristisches und Theologisches verknüpft, eine Betrachtung seitens des Juristen auch unter dem Gesichtswinkel, ob sich der Einfluß seiner Wissenschaft auf die Theologie schon bei dem ersten christlichen Theologen nachweisen läßt.

4. Um zu unserem Text überzugehen, soll zunächst kurz angegeben werden, welchem weiteren Gedankenkreise er angehört, bezw. worauf es Paulus in seinem Briefe im allgemeinen abgesehen hat, und welche besonderen Ausführungen mit ihm verknüpft sind. In den von Paulus in Galatien gestifteten Gemeinden, die aus Heidenchristen bestanden, indessen auch geborene Juden einschlossen, hatte nach dem Weggange des Apostels eine judenchristliche Mission ihre Arbeit begonnen. Sie richtete sich gegen das Evangelium des Paulus, das von dem Christen den Glauben in Christus, πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, hingegen nicht die Befolgung des νόμος, d. h. des mosaischen Gesetzes, forderte. Die Agitation hatte eine große Bewegung hervorgerufen und auch bereits einen gewissen Erfolg davongetragen. Der Galaterbrief ist dann bestimmt ihr entgegenzutreten und stellt sich demnach die Aufgabe, zu zeigen, daß der Christ dem mosaischen Gesetze nicht unterworfen ist. So will Paulus aus der Schrift beweisen, daß die sogenannte δικαιοσύνη, wie sie Abraham aus Glauben zu teil wurde, darum auch den Christen aus dem Glauben zufalle und ebenso der Segen, die εὐλογία, die Abraham empfing, allen die aus dem Glauben sind, geschenkt werde, während dagegen δικαιοσύνη und εὐλογία nicht aus dem νόμος, d. i. aus Gesetzes-

werken, entspringen: alle, die von Gesetzeswerken ausgehen, die sind unter dem Fluch, von welchem erst Christus sie losgekauft hat. Und hieran schließt sich dann unser Text, die Erörterung von c 3,15—4, 7, die sich, indem sie der κληρονομία der Gläubigen gewidmet ist, von dem, was ihr vorangeht und was ihr folgt, abhebt und als eine Einheit darstellt.

II.

1. Den Christen wird hier eine κληρονομία zugeschrieben, und sie selbst werden κληρονόμοι genannt (3, 29 κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι; 4, 7 κληρονόμοι διὰ θεοῦ; so auch Römerbrief 8, 17 κληρονόμοι μὲν θεοῦ): κληρονόμοι bezeichnet nun aber nichts anderes als heres, was wir heute den Erben nennen, das will sagen denjenigen, der nach dem Tode des Eigentümers dessen Vermögen, in dieser Eigenschaft als Erbschaft (hereditas κληρονομία) bezeichnet, in Empfang nimmt. Hiermit ist dann die erste juristische Beziehung gegeben, die darin besteht, daß ein Wort, das zur Bezeichnung eines privatrechtlichen, und zwar eines vermögensrechtlichen Begriffes dient, mit bezug auf den Christen verwendet wird. Es ist dann aber auch vollkommen klar, hinsichtlich welcher Erbschaft, κληρονομία, die Christen als Erben bezeichnet werden, nämlich mit bezug auf das Königreich Gottes, die βασιλεία θεοῦ, wie in zahlreichen Texten des Neuen Testaments, nicht lediglich in den paulinischen Briefen (Gal 5, 21. 1 Kor 6, 9 u. 10; 15, 50. Eph 5, 5), zu lesen ist. Streng genommen freilich nicht die βασιλεία θεοῦ, das Reich des Messias, der Messias als Vertreter Gottes gedacht, sondern das hieraus den Gläubigen zuströmende Heil, die messianische Seligkeit, oder richtiger, das aus dem zukünftigen Königreich Gottes zu verwirklichende Heil. Es ergiebt sich danach, daß die Gläubigen dem Apostel nicht in eigentlicher, sondern in einer übertragenen Bedeutung des Wortes als Erben gelten, woran sich dann naturgemäß die Frage knüpft, in welchem Sinne sie Paulus mit Erben vergleichen wollte. Natürlich in dem Sinne, daß das Königreich Gottes, wie die Erbschaft, für ein Gut und, wie man voraussetzen darf, für ein Gut von hohem Wert und von einer in die Lebensverhältnisse des Erwerbers in entscheidender Weise eingreifenden Bedeutung zu erachten ist. Ingleichen für ein Gut, das dem Erwerber zu teil wird, wie die Erbschaft, nicht mittels Aneignung, sondern durch Ableitung: erbt der Erbe vom verstorbenen Erblasser, so wird dem Gläubigen das Himmelreich von Gott zu teil, dieser aber wie jener hat das gewonnene Gut ohne jedes Opfer von seiner Seite erhalten. Hiermit ist dann aber schon darauf hingewiesen, daß für den Begriff der

Erbschaft ein Umstand wesentlich ist, der der κληρονομία θεοῦ fehlt, daß sie nämlich Gut einer verstorbenen Person ist, da vielmehr die βασιλεία θεοῦ auch nach Eintritt des Christen als κληρονόμος eine βασιλεία θεοῦ bleibt, so daß sich demnach der Begriff der Erbschaft auf das zukünftige Heil nur dann anwenden läßt, wenn man Gott mit dem Augenblick des Erwerbs von seiten des Christen außer Betracht läßt. Und als auf ein weiteres Bedenken gegen die Anwendung des Erbschaftsbegriffs mag noch auf die Schwierigkeit hingewiesen werden, den Begriff der Miterbschaft für den Sachverhalt, daß Gottes Königreich nicht einem einzelnen, sondern allen Gläubigen zu teil wird, zu verwenden, indem das Charakteristische dieses Tatbestandes, daß concursu partes fiunt, gerade hinsichtlich des zukünftigen Heils nicht zutrifft: so wird denn auch, zwar nicht im Galater-, wohl aber im Römerbrief (8, 17), in der Wendung κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, Erben Gottes und Miterben von Christus, — Christus ist nämlich als Sohn Gottes gleichfalls Erbe Gottes, — das griechische Wort für Miterbschaft gebraucht, aber nicht erläutert.

2. An und für sich stellt sich die Verwendung des Erbschaftsbegriffs auf das zukünftige Heil, der wir hier begegnen, als kein besonders bemerkenswerter Sachverhalt dar. Es finden sich denn auch hierzu im Neuen Testamente zahlreiche Varianten, und Paulus wird darin nicht ursprünglich sein. Nichts anderes geschieht, als daß einer der im Leben wichtigsten und alltäglichsten Rechtsbegriffe in übertragenem Sinne gebraucht wird, und zwar ein universalrechtlicher Begriff, so daß sich aus dessen Verwendung nicht darauf schließen läßt, daß Paulus dabei von einer bestimmten Rechtsordnung beeinflußt ist. Indessen begnügt sich der Apostel mit nichten damit, das zukünftige Heil der Erbschaft an die Seite zu setzen. Er geht weiter, indem er eine Erörterung anknüpft, die sich darüber verbreitet, auf welche Weise der Gläubige die κληρονομία erworben hat, womit dann eine neue juristische Beziehung gegeben ist. Der moderne Jurist pflegt als Ursache eines Rechtseffektes zu unterscheiden die auf seine Entstehung gerichtete Willenserklärung der Partei, das Rechtsgeschäft, und jede andere Tatsache, oder, wie er zuweilen sagt, das Gesetz. So kann er diese Unterscheidung auch mit bezug auf den Rechtseffekt des Erwerbs einer Erbschaft machen, Erwerb durch Geschäft, das natürlich ein Geschäft des Erblassers sein muß, und Erwerb durch Gesetz, das in unserm Falle zugleich Erwerb durch das Blut ist: denn es sind eben die Blutsverwandten, die ein „gesetzliches" Erbrecht besitzen. Und der Jurist kann nicht bloß

so unterscheiden: nirgends ist er in gleichem Maße gewöhnt, sich dieser Unterscheidung zu bedienen, und nirgends erscheint sie ihm, da er sie seiner Systematik zugrunde legt, gewichtiger, wie gerade hinsichtlich des Erwerbs einer Erbschaft: gesetzlicher Erbe und testamentarischer Erbe (letzterer ist eben der Erbe kraft Rechtsgeschäfts), heres legitimus und Heres ex testamento oder heres institutus, es sind dieses Ausdrücke, die einen für den Juristen ganz geläufigen und sehr bemerkenswerten Gegensatz bezeichnen. Für den Juristen, und so auch bereits für den römischen Juristen: dem Laien, dem es hauptsächlich um den Rechtseffekt zu tun ist, mag dieser Gegensatz nicht so bedeutend erscheinen, da bei gesetzlicher und testamentarischer Succession der Erfolg weithin der gleiche ist, Erbfolge der Familie; denn gerade der nächste Blutsverwandte ist regelmäßig auch der von dem Erblasser berufene Erbe. Und nun sind es die Begriffe des Erwerbs der Erbschaft kraft Rechtsgeschäfts und kraft Gesetzes, bezw. kraft des Blutes, denen wir in unserem Texte des Paulus begegnen: denn Paulus spricht von der κληρονομία der Gläubigen ἐξ ἐπαγγελίας, ἡ κληρονομία ἐξ ἐπαγγελίας (3, 18), von κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι (3, 29), somit von der Erbschaft und dem Erben aus und nach der Verheißung, das ist von seiten Gottes, und somit einer Willenserklärung Gottes. Und es heißt dann weiter (4, 7): εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ, wenn aber Sohn, dann auch Erbe von Gott, womit die Gotteserbequalität auf Sohnschaft, das ist nächste Blutsverwandtschaft und somit auf Gesetz gegründet wird; denn als gewöhnliches gesetzliches Erbrecht, nicht mit dem Sinne von Noterbenrecht, das will sagen, eines auch gegen abweichende Erbeinsetzung geltenden gesetzlichen Erbrechts, kommt hier das Sohneserbrecht der Gläubigen in Betracht, da Paulus schwerlich der Auffassung eines Noterbenrechts des Gläubigen im Verhältnis zu Gott huldigen konnte. Es werden dann aber die zwei Begriffe des Erben kraft Rechtsgeschäfts des Erblassers und des Erben kraft des Gesetzes hier nicht allein angetroffen, was auch im Römerbrief (4, 13; 8, 17) der Fall ist, sondern auch einander gegenübergestellt: ja mehr noch, es wird die Erörterung, die sich mit der Frage beschäftigt, auf welche Weise den Gläubigen die κληρονομία zufällt, nach den beiden Erwerbsarten geschieden, gerade wie es die juristische Systematik thut. Die folgende Untersuchung wird darlegen, daß Paulus mit einer Gedankenreihe über den Erwerb der κληρονομία κατ' ἐπαγγελίαν beginnt, welche Reihe mit einem Satze abschließt, der eben mit diesen Worten endet (3, 29), und daß hieran der Apostel eine Gedankenreihe über den Erwerb der κληρονομία seitens der

Gläubigen als υἱοί Gottes, als τέκνα θεοῦ, wie es im Römerbrief (8, 17) heißt, anknüpft, die in die bereits früher angeführten, den Schluß unseres Textes bildenden Worte auslauft (4, 7): εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ. Hieraus wäre dann in der Tat die Folgerung zu ziehen, nicht daß die Theologie des Paulus, wohl aber daß sein Vortrag mit Bezug auf die Frage des Erwerbs der κληρονομία unter dem Einfluß juristischer Methode und Systematik steht: mit um so mehr Recht, wenn man erwägt, daß im vorliegenden Falle in der Tat das Interesse, welches der Laie an einer Unterscheidung hat, die Verschiedenheit des Rechtseffekts nicht in Betracht kommt: denn ob Erbe Gottes κατ' ἐπαγγελίαν oder als υἱός: es ist stets der gleiche Erbe, der Gläubige, den Paulus im Auge hat.

3. Ich beginne nunmehr die Untersuchung, indem ich jede Reihe für sich behandle, wozu, wie mir scheint, schon der Umstand berechtigt, daß in den sozusagen zwei Strophen der Refrain, der den Modus des Erwerbs der κληρονομία verzeichnet, einen besonderen Modus des Erwerbs namhaft macht. Die Untersuchung folgt dabei dem neuesten Text von E. Nestle (Nov. Test. Graece, 1903).

## III.

1. Ich beginne mit der Gedankenreihe (3, 15—29), die von dem Erwerb der κληρονομία ἐξ ἐπαγγελίας, von den κληρονόμοι κατ' ἐπαγγελίαν (Hebr. 6, 17 κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας) handelt, womit, wie wir sahen, auch Paulus beginnt, gerade wie der Jurist eine Erörterung über den Erwerb der Erbschaft mit dem Rechtsgeschäft anhebt, da er in dem Gesetz im Verhältnis zum Rechtsgeschäft einen nur subsidiären Modus erblickt.

2. In dem Texte spricht sich Paulus darüber aus, inwiefern die Gläubigen für Erben ἐξ ἐπαγγελίας zu gelten haben. Er versteht nämlich unter ἐπαγγελία die bestimmte ἐπαγγελία, die dem Abraham und seinem σπέρμα (σπέρματι) zuteil geworden ist. Es heißt, sagt Paulus, nicht σπέρματα (σπέρμασιν), worunter man das Volk Israel hätte verstehen müssen, sondern σπέρμα (σπέρματι) — im Singular —, was Christus bedeutet (16). Wie kommen dann nun aber, wird man fragen, die Gläubigen durch eine Verheißung, die an σπέρμα, nach Paulus, an Christus gerichtet ist, zur κληρονομία? Dadurch, daß der Apostel mit Bezug auf die Gläubigen ein Χριστοῦ εἶναι annimmt: weil ihr seid Χριστοῦ, seid ihr Abrahams σπέρμα und demgemäß κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι (3, 29).

Ich will hierzu, und zwar, da es die erbrechtliche Frage nur indirekt berührt, in Kürze bemerken, daß Χριστοῦ εἶναι der Gläubigen, soll es das-

jenige leisten, was Paulus sich davon verspricht, in dem Sinne der Christusqualität der Gläubigen verstanden, resp. der Christusbegriff generisch genommen werden muß: was um so eher geschehen darf, als Paulus das Χριστοῦ εἶναι aus dem Umstand ableitet, daß die Gläubigen Christus angezogen haben (Χριστὸν ἐνεδύσασθε [27], letzteres hinwiederum aus der Wesensgemeinschaft von Christus und den Gläubigen, worauf dann der Begriff der gemeinsamen Sohnesqualität basiert ist [26]), Christus anziehen, das will sagen, Christus als einen neuen Menschen anziehen (Eph 4, 24 τὸν καινὸν ἐνδύσασθαι). Der Vollständigkeit halber sei noch ein Zwischensatz erwähnt, worin bemerkt wird, daß infolge des Χριστοῦ εἶναι die die Menschheit differenzierenden Momente, Nationalität Ἰουδαῖος Ἕλλην, — bürgerlicher Stand, δοῦλος ἐλεύθερος, — Geschlecht ἄρσεν θῆλυ, — hinfällig werden (27).

3. Somit empfangen die Gläubigen nach Paulus die Erbschaft des zukünftigen Heils aus der an Abraham und sein σπέρμα gerichteten Verheißung, weil Christus und die Gläubigen σπέρμα sind. Die göttliche Verheißung, auf die hier Bezug genommen wird, ist der in der Genesis wiederholt erwähnte Sachverhalt einer Zusage des Landes Kanaan an Abraham und seine Nachkommenschaft, wobei Paulus den Text von Genesis 13, 15 im Auge zu haben scheint. Hier spricht in der Tat die Überlieferung der Septuaginta nicht von σπέρματα, sondern von σπέρμα, womit natürlich — und zwar grammatisch vollkommen korrekt — das Volk Israel bezeichnet wird. Das höchst Eigentümliche, das nach alledem die ganze Auslegung des Paulus aufweist, liegt zu Tage: die Auffassung des Landes Kanaan als βασιλεία θεοῦ, des σπέρμα als Christus, dann wieder von Christus mehr im Sinne einer Eigenschaft als eines Individuums, endlich die Schlußfolgerung aus dem Singular σπέρμα. Schließlich kann auch der Umstand Bedenken erregen, daß Paulus gerade in der Verheißung von Genesis 13, 15 eine Handlung erblickt, die den Bedachten zum Erben macht, da in der genannten Gestaltung der Überlieferung Gott selbst seine Erklärung realisiert, indem er Abraham ermächtigt, das Land zu durchziehen und sich dort niederzulassen, während doch zum Wesen der Erbschaft gehört, daß die Exekution der Erbverfügung, weil nach dem Tode des Erblassers, nicht durch ihn selbst geschieht.

4. Ist nun aber für Paulus die juristische Beziehung der ἐπαγγελία lediglich darin gelegen, daß sie ihm die Kategorie des Rechtsgeschäfts vertritt, oder erblickt er in ihr schon den besonderen rechtsgeschäftlichen Typus, mittels dessen über eine Erbschaft verfügt wird, die Erbeinsetzung?

In der Tat ist Letzteres der Fall: denn in seiner weiteren Erörterung nennt Paulus die Handlung, die die Verheißung ist resp. enthält, eine διαθήκη Gottes und vergleicht sie mit der διαθήκη des Menschen, ἀνθρώπου κεκυρωμένη διαθήκη: διαθήκη ist nun aber das griechische Wort für die Erbeinsetzung, die von Paulus mit dem Worte κεκυρωμένη als eine den rechtlichen Erfordernissen entsprechende Verfügung charakterisiert wird. Was nun die Handlung der Erbeinsetzung anlangt, so geht man mit der Behauptung nicht zu weit, daß sie ihrer Natur nach sozusagen prädestiniert ist, ein einseitiges Geschäft, das will sagen, ausschließlich Geschäft des Erblassers, ein Testament, zu sein, nicht ein Vertrag zwischen Erblasser und Erben, obschon andererseits der Erbvertrag nicht lediglich eine gedachte, sondern auch eine empirische Größe ist. Auch hat in der Profangräcität das Wort διαθήκη neben der Bedeutung einer Verfügung im allgemeinen die eines Testaments angenommen und wird von den byzantinischen Juristen, die im Zeitalter Justinians die römischen Rechtsquellen bearbeiteten, als Terminus für das römische Testament gesetzt. Und so würde auch niemand irgendwelchen Zweifel hegen, daß das Wort an unserer Stelle in gleichem Sinn verwendet ist, wenn nicht die διαθήκη ziemlich allgemein in der Septuaginta im Sinne der Begriffe eines Bundes und Vertrages gebraucht und zur Bezeichnung des alten und neuen Bundes in das Neue Testament übergegangen wäre. Dennoch kann, wie mir scheint, kein begründeter Zweifel bestehen, wo Paulus, indem er von ἀνθρώπου διαθήκη und von Gottes διαθήκη redet, nur den Erblasser als Handelnden ins Auge faßt, so daß die Vulgata ganz richtig ihre Vorlage hier mit testamentum hominis und testamentum a Deo confirmatum wiedergibt.

5. Ist darum aber die διαθήκη das testamentum im eigentlichen Sinne des Wortes, das will sagen, das Testament des römischen Rechts? Halmel behauptet es in der Tat und stützt diese Auffassung damit, daß der Apostel, wo er von der ἐπαγγελία spricht, wie wir sahen, auf die Verwendung des Singulars σπέρμα — statt σπέρματα — den Nachdruck legt. Nach Halmel will nämlich der Apostel damit sagen, daß die ἐπαγγελία nur in dieser Gestaltung giltig ist, eine ἐπαγγελία in der Fassung σπέρματα, worunter dann freilich die Israeliten hätten verstanden werden müssen, ungiltig gewesen wäre, und zwar giltig und ungiltig nach dem von Paulus hier angelegten Maßstabe des römischen Erbrechts. Ist es nun nicht schon eine bedenkliche Annahme, daß Paulus die Giltigkeit der göttlichen Verfügung an den Vorschriften des römischen Erbrechts geprüft haben soll? Den Grund, weshalb, wie Halmel annimmt, eine Erbeinsetzung von

σπέρματα nach römischem Recht ungiltig gewesen wäre, findet der Schriftsteller in dem Verbot der Erbeinsetzung einer incerta persona, das will sagen, einer Person, von deren Individualität sich der Erblasser keine bestimmte Vorstellung machte (Gai Inst. 2, 238 Incerta videtur persona, quam per incertam opinionem amico suo testator subicit). Hiergegen wird es, unter Beiseitelassung aller weiteren Argumente, genügen, lediglich dies zu bemerken, daß, wo nach Paulus zum σπέρμα (Singular!), außer Christus alle gehören, die aus dem Glauben sind, die Vorstellung, die sich ein Erblasser bei Erbeinsetzung von σπέρμα mit Bezug auf die Persönlichkeit des Eingesetzten macht, keinen bestimmteren Charakter trägt, als es der Fall sein würde bei Erbeinsetzung des Volkes Israel unter der Bezeichnung σπέρματα. Hingegen erscheint mir die Annahme, daß Paulus das römische Testament im Auge hat, aus einem andern Grunde eine gewisse Beachtung zu verdienen. Es ist ja doch selbstredend, daß man bei Beantwortung der Frage, ob sich eine juristische Beziehung in den paulinischen Briefen auf Einwirkung einer bestimmten positiven Rechtsordnung gründe, nicht alle Rechte seiner Zeit ins Auge zu fassen braucht. Wohl das mosaische: aber gerade mosaisches Recht konnte Paulus in unserem Falle nicht im Auge haben, da diesem das Testament, resp. die Erbeinsetzung, im Grunde genommen fremd gewesen ist. Wohl das griechische: aber nach den besten Kennern ist das griechische Testament nicht sowohl Erbeinsetzung, als Adoption des Erben, so daß aus der Zeit der Redner nur vereinzelte und zum Teil unsichere Beispiele einer Erbeinsetzung ohne Adoption vorhanden sind; auch durfte der Sohn nicht als Testamentserbe in Betracht kommen, da er, der Kind von Geburt war, nicht erst adoptiert werden konnte. Dagegen ist die in die διαθήκη aufgenommene ἐπαγγελία eine Verheißung, die Abraham und allem, was Christus ist, zu teil wird, keine Adoption, was ja zumal mit Bezug auf Jesus Christus außerhalb jeder Vorstellung liegen mußte. So wenig ist dem Apostel die κληρονομία aus der Verheißung eine κληρονομία kraft einer mittels testamentarischer Adoption erworbenen Sohnesqualität, daß die κληρονομία kraft Sohnesqualität, wie wir sahen, der κληρονομία kraft Verheißung gegenübergestellt wird. Andererseits ist die an Abraham gerichtete ἐπαγγελία, da Christus und die Gläubigen auch Gottes Söhne werden, Erbeinsetzung der Söhne des Erblassers. Wenn dann nun Paulus hier weder vom mosaischen noch vom griechischen Rechte beeinflußt ist, so darf man vielleicht vermuten, daß ihm vielmehr das römische Recht vorgeschwebt hat. Nicht um deswillen, weil im allgemeinen dem Apostel nur diese drei Rechte

bekannt sein konnten. Indessen wird Paulus doch wohl sein Testament demjenigen Rechte entlehnt haben, dessen juristische Methode und Systematik, wie wir sahen, mit Bezug auf die Frage des Erwerbs der κληρονομία auf den Apostel Einfluß ausgeübt hat, ohne Zweifel ein ausgebildetes Recht, wie es das römische schon zur Zeit des Paulus gewesen ist. Und wird es dann nicht das römische Recht selbst gewesen sein, wo sich Paulus eine dem römischen Juristen geläufige Methode und Systematik aneignet! In den Lebensverhältnissen des Apostels ist nichts gelegen, was hier und des weiteren der Annahme, Paulus sei vom römischen Rechte beeinflußt, im Wege steht: weniger noch sein römisches Bürgerrecht, als der Stand seiner geistigen Entwicklung und seine Berührung mit römischer Obrigkeit und römischen Verhältnissen, lassen sogar vermuten, daß ihm das römische Recht nicht fremd geblieben ist.

6. Es hat sich uns ergeben, daß Paulus das zukünftige Heil der Gläubigen als eine Erbschaft bezeichnet, die ihnen durch die in dem Testamente Gottes niedergelegte Verheißung zu teil geworden ist. Dieses Resultat wurde erzielt unter Benutzung von Sätzen, die sich auf einen Sachverhalt hinsichtlich der διαθήκη beziehen. Ich will sie nunmehr näher ins Auge fassen. Der eine Satz handelt von der διαθήκη Gottes (17), der andere, mit dem Paulus beginnt, das Seitenstück aus dem Menschenleben (κατὰ ἄνθρωπον), demgemäß von ἀνθρώπου κεκυρωμένη διαθήκη (15). Ersterer spricht von dem νόμος, das will sagen, dem mosaischen Gesetz, und bestreitet, um gleich hier seinen Inhalt summarisch zu zeichnen, daß dieser νόμος die διαθήκη Gottes für ungiltig erklärt, so daß er die Verheißung als nichtig bezeichnet (διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ . . . νόμος οὐκ ἀκυροῖ, εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν), während der Satz mit Bezug auf die διαθήκη des Menschen, mit dessen Erklärung ich nun beginne, wie folgt lautet: ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται. Es spricht dann, das Verhältnis zu dem Satz über Gottes διαθήκη in betracht gezogen, von selbst, daß, wie mit Bezug auf den νόμος hinsichtlich der διαθήκη Gottes, hier mit Bezug auf jedermann hinsichtlich des Testaments eines Menschen etwas geleugnet wird, und daß dasjenige, was geleugnet wird, sich als eine Ungiltigkeitserklärung, bezw. Nichtigkeitserklärung des Testaments, bezw. seines Inhalts qualifizieren muß. Niemand erklärt das rechtsgiltige Testament eines Menschen für ungiltig: niemand, das ist in diesem Zusammenhang schon nach allgemeiner Auslegungsregel nicht anders zu verstehen, als: niemand, abgesehen den Menschen, von dem das Testament herrührt, bezw. den Erblasser, welches

Verständnis hier um so mehr geboten ist, als der Erblasser sein Testament tatsächlich nicht selten für hinfällig erklärt und auch hierzu berechtigt ist. Es erhebt sich dann die Frage, wie es zu verstehen ist, wenn das sich als Ungiltigkeitserklärung qualifizierende Handeln des Erblassers als ein ἐπιδιατάσσεσθαι und als ein ἀθετεῖν des Testamentes bezeichnet wird.

7. Hier muß ich nun der herrschenden Auffassung gegenübertreten, die das ἐπιδιατάσσεσθαι, ein ἅπαξ λεγόμενον, mit Hinzufügen wiedergibt (etwas hinzufügen: Luther; einen Zusatz dazu machen: Weizsäcker; etwas hinzu verordnen: Lipsius; noch Bestimmungen hinzufügen: Sieffert). Denn zu allernächst erscheint es mir doch sehr fraglich, ob die Präposition ἐπὶ dem ἐπιδιατάσσεσθαι einen Sinn geben kann, den man vielmehr von einem προσδιατάσσειν, welches Wort in dieser Bedeutung auch vorkommt, erwarten darf. Welchen Sachverhalt sollte ferner Paulus vor Augen gehabt haben, wenn das ἐπιδιατάσσεσθαι nach der herrschenden Meinung, im Verhältnis zu einem Testamente, als Ungiltigkeitserklärung von seiten eines Dritten, die gleichzeitig Hinzufügung ist, aufzufassen wäre? Es müßte eine Hinzufügung ganz besonderer Art sein, da ja an und für sich eine Verfügung, die sich zu dem Testamente einer andern Person wie ein Zusatz verhält, nicht ungiltig ist, und ihr Charakter als Ungiltigkeitserklärung nicht in der Zufügung an und für sich, sondern in dem besonderen Inhalt der Zufügung liegen, so daß Paulus, wenn er lediglich von Zufügung spricht, seine Absicht nur ungenau wiedergegeben hätte. Und welches wäre dann der der Zufügung zu dem Testamente des Erblassers entsprechende von Paulus geleugnete Sachverhalt für die διαθήκη Gottes, somit der Sachverhalt einer Zufügung seitens des νόμος zu Gottes διαθήκη? Die Ausleger nehmen an, daß es derjenige Sachverhalt ist, der nach der Meinung der Judenchristen, resp. der Sendboten unter den Galatern, mit Bezug auf den Inhalt des νόμος im Verhältnis zur Verheißung bestand. Indem die Judenchristen, bezw. die Sendung unter den Galatern, von den Christen die Beobachtung des mosaischen Gesetzes forderten, nahmen sie an, daß das Gesetz seinen Inhalt der διαθήκη Gottes, bezw. der den Christen zuteil gewordenen Verheißung hinzufügte. Mindestens konnte Paulus mit einigem Fug ihnen eine solche Auffassung zuschreiben. Indessen wäre eine solche Zufügung doch keine Ungiltigkeitserklärung von Gottes διαθήκη, resp. keine Nichtigkeitserklärung der an die Christen gerichteten Verheißung gewesen: von den Judenchristen, die den bezeichneten Standpunkt einnahmen, konnte wohl gesagt werden, daß ihrer Anschauung nach der

νόμος die διαθήκη und die ἐπαγγελία ergänze, nicht aber daß er sie annulliere. Endlich aber spricht gegen die Auffassung des ἐπιδιατάσσεσθαι als Zufügung der Umstand, daß, wie sich zeigen wird, Paulus auf die Frage, wozu denn eigentlich der νόμος diene, das will sagen, in welchem Verhältnis sein Inhalt zur διαθήκη Gottes stehe, die Antwort gibt (19): τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις ἂν ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται, das heißt, der Übertretungen wegen ist der Inhalt des νόμος hinzugefügt, bis daß da käme der Same, dem die Verheißung gilt: womit dem Inhalt des νόμος in Wahrheit von Paulus die Natur einer Zufügung zu der Verheißung zuerkannt wird. Wie sollte dann Paulus zugleich die Meinung haben bestreiten können, daß der νόμος der διαθήκη Gottes, bezw. der ἐπαγγελία, etwas hinzufügt?

8. Meines Erachtens ist das Wort ἐπιδιατάσσεσθαι vielmehr in dem Sinn einer erneuten Verfügung zu verstehen. Mit den Worten des Satzes κατὰ ἄνθρωπον: „ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται“ wird demgemäß von dem Apostel der Sachverhalt bestritten, daß, nachdem der Erblasser einmal über die Erbschaft in einem den Anforderungen des Rechtes entsprechenden Testament verfügt hat, ein anderer von neuem verfüge. Daß die Präposition ἐπὶ einem Zeitwort den Sinn einer Wiederholung der Handlung gibt, ist bekannt. Es liegt auch auf der Hand, daß ein ἐπιδιατάσσεσθαι in diesem Sinne in der Tat nicht geschieht: οὐδεὶς ἐπιδιατάσσεται, und zwar einfach um deswillen, weil es ohne Effekt sein würde, wobei zu beachten ist, daß der Grund für das Ausbleiben eines Rechtseffektes im Falle des ἐπιδιατάσσεσθαι in dem Verfügen, worüber ein anderer bereits verfügt hat, gelegen ist, während das Vorhandensein der Verfügungsunfähigkeit aus einem andern Grunde dabei ganz außer Betracht bleibt. Diese Auffassung des ἐπιδιατάσσεσθαι führt dann hinsichtlich der διαθήκη Gottes zu dem Satze, daß, nachdem Gott in seiner διαθήκη über die κληρονομία zugunsten der Gläubigen verfügt hat, der νόμος nicht von neuem verfügt. Und in der Tat würde Paulus mit der Bestreitung der Annahme, daß der νόμος über die κληρονομία eine Verfügung getroffen hat, gegen einen nicht lediglich supponierten, sondern unzweifelhaft vorhandenen Standpunkt der Zeitgenossen posto fassen, nämlich zwar nicht gegen einen judenchristlichen, wohl aber gegen den jüdischen Standpunkt. Denn auch das Judentum kannte die Idee des Messiasreichs, machte indessen den Gewinn des Heils von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes abhängig. Nun wird freilich auch das Messiasreich im jüdischen Sinne auf die Verheißung, die Gott dem Abraham und seinem Samen zuteil werden

ließ, gegründet, indessen gerade nicht in dem Verständnis der Verheißung wie es dem Apostel eigen ist, so daß der Gegensatz der christlichen und der jüdischen Auffassung mit Bezug auf den Erwerb der κληρονομία des zukünftigen Heils als Gegensatz des Erwerbs der κληρονομία kraft Verheißung und kraft des νόμος bezeichnet werden konnte. Da nun der νόμος jünger als Gottes διαθήκη ist, — Paulus sagt, wie wir sogleich hören werden, 430 Jahr jünger, — konnte der Apostel dasjenige, was nach jüdischer Auffassung der νόμος im Verhältnis zur διαθήκη Gottes tat, als ein von neuem Verfügen über die Erbschaft charakterisieren, bezw. bestreiten. Was nach dieser jüdischen Auffassung der νόμος tat, war dann aber auch in der Tat eine Ungiltigkeitserklärung der διαθήκη Gottes, resp. Nichtigkeitserklärung der Verheißung (im paulinischen Sinne): denn hätte der νόμος aufs neue verfügt, so würde er in der Tat die διαθήκη für ungiltig, die ἐπαγγελία für nichtig erklärt haben, da ja doch ein jeder, der nach vorgängiger Verfügung von seiten eines Andern von neuem verfügt, damit seinen Entschluß zu erkennen gibt, daß die alte Verfügung, resp. ihr Inhalt, kraftlos, resp. hinfällig sein soll.

Wenige Worte reichen dann zur Erklärung des neben dem ἐπιδιατάσσεσθαι stehenden Wortes ἀθετεῖν aus. Hierunter wird man jede Ungiltigkeitserklärung zu verstehen haben, die nicht mittels ἐπιδιατάσσεσθαι geschieht, oder noch besser die Ungiltigkeitserklärung überhaupt, die dann durch das hinzugefügte ἐπιδιατάσσεσθαι näher charakterisiert wird, da ja auch die Eventualität einer Ungiltigkeitserklärung seitens des νόμος ausschließlich im Hinblick auf den bezeichneten jüdischen Standpunkt, resp. im Hinblick auf ein ἐπιδιατάσσεσθαι, ventiliert wird. Es erübrigt dann schließlich noch die Frage zu stellen, ob bei der Ungiltigkeits- und Nichtigkeitserklärung, resp. der wiederholten Verfügung, wovon hinsichtlich der διαθήκη die Rede ist, bereits zu subintelligieren ist, daß die Verfügung keinen Rechtseffekt besitzt. An und für sich ist dieser Sinn in den Worten, vor allem in dem ἐπιδιατάσσεσθαι, nicht gelegen und scheint mir ein spezifisch in der Juristensprache gebräuchlicher. In der Laiensprache wird der Gedanke, daß niemand mit Rechtswirkung von neuem verfüge, vielmehr mit den Worten wiedergegeben, daß niemand aufs neue eine Verfügung treffen kann oder darf. Nehme ich somit an, daß Paulus mit dem οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται lediglich das Vorhandensein einer auf den Rechtseffekt der Ungiltigkeit und Nichtigkeit gerichteten Äußerung bestreitet, so brauche ich kaum noch einmal daran zu erinnern, daß der Grund des Nicht-

vorhandenseins dieser Äußerung in dem Fehlen der Rechtswirkung gelegen ist.

9. Wir haben somit gesehen, daß nach Paulus niemand das Testament eines andern, resp. seinen Inhalt, für ungiltig oder nichtig erklärt, indem er von neuem die gleiche Verfügung trifft. Auch hierin ist eine juristische Beziehung gelegen, indem von dem im Rechte nicht unbekannten Tatbestande die Rede ist, daß die Verfügung seitens des einen dem andern die Befugnis, seinerseits zu verfügen, entzieht. Ich wende mich nunmehr dem Sachverhalte zu, zu dem der behandelte Satz das Seitenstück κατὰ ἄνθρωπον bildet, habe indessen dem Vorstehenden, worin bereits weithin darauf Bezug genommen werden mußte, nur wenige Worte hinzuzufügen. Es wird also hier berichtet, daß der jüngere — und zwar um 430 Jahre jüngere — νόμος das ehedem durch Gott errichtete Testament nicht für ungiltig erkläre, so daß er die Verheißung nichtig nenne, womit, wie wir sahen, der Apostel gegen die jüdische Anschauung Front macht, daß der νόμος zu Gunsten des Volkes Israels über die κληρονομία verfügt. Daß dabei der νόμος der Person Gottes, dem Erblasser, wie eine dritte Person gegenübersteht, ergiebt sich aus dem Vergleich mit dem in Inhalt und Aufbau korrespondierenden Satze κατὰ ἄνθρωπον (15 ἀνθρώπου διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ; 17 διαθήκην ὁ νόμος οὐκ ἀκυροῖ). Hieran reihen sich dann die folgenden Worte (18): εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας· τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός; meines Erachtens lassen sie sich am besten dahin auffassen, daß sie zur Erklärung des Satzes, der νόμος verfüge nicht von neuem über die κληρονομία, dienen. Paulus argumentiert nämlich, wie mir scheint, folgendermaßen. Der νόμος verfügt nicht über die κληρονομία. Wäre eine Verfügung von seiten des νόμος giltig, resp. die κληρονομία aus dem νόμος, so bliebe kein Platz übrig für eine Verfügung durch die Verheißung, für eine Erbschaft aus der Verheißung. Aber diese ist doch eben vorhanden: denn Gott hat dem Abraham die Erbschaft durch die Verheißung geschenkt. Niemand wird, wie ich glaube, gegen diese Auslegung Bedenken haben können.

10. Wir wiederholen: der νόμος will nicht Gottes διαθήκη für ungiltig erklären, nicht aufs neue über die κληρονομία verfügen. Wozu dient dann das Gesetz, fährt Paulus fort? Τί οὖν ὁ νόμος? Hierauf folgt eine Antwort, mit Bezug auf welche, da erbrechtliche Beziehungen fehlen, auch im allgemeinen die juristischen in den Hintergrund treten, wenige Worte genügen müssen. Die erbrechtlichen Beziehungen fehlen: denn die Meinung von Halmel, daß Paulus in seiner

Antwort den νόμος als ein von Gott, dem Erblasser, seiner διαθήκη zugefügtes Kodizill charakterisiert, — Kodizill eine Zusatzverfügung zum römischen Testament, der mit Beginn der Kaiserzeit in stets wachsendem Maße Rechtseffekt zugeschrieben wird, — ist unhaltbar. Sie fällt schon mit dem Ausgangspunkte dahin, daß Gott, Urheber der διαθήκη, auch als Urheber des νόμος aufzufassen ist, läßt aber überdies insbesondere unerklärt, weshalb Paulus seine Erörterung damit begonnen hat, das ἀθετεῖν und das ἐπιδιατάσσεσθαι von seiten eines andern zu bestreiten. Die Antwort auf die genannte Frage lautet dann folgendermaßen (19): der νόμος — hier am füglichsten als Inhalt aufzufassen —, wird hinzugefügt τῶν παραβάσεων χάριν, der Übertretungen wegen, bis daß da käme der Same, dem die Verheißung gilt. Hiermit wird gesagt, daß der νόμος bestimmt ist, mittels seiner Gebote und Strafen die Sünden der Menschen zum Vorschein zu bringen. Und wenn damit die Bestimmung des νόμος gezeichnet ist, so dienen die folgenden Worte, um den Rechtscharakter des νόμος ins Licht zu setzen (19 u. 20): der νόμος, will Paulus sagen, ist nicht Kundgebung von Gott; denn Gott ist eins, der νόμος dagegen — von Engeln in die Hände des μεσίτης, Moses, gestellt — der Bund zwischen Gott und Israel, da ja ein μεσίτης, ein Mittler, naturgemäß zwischen mehreren vermitteln muß. Daß der νόμος dabei als Personifikation und eine Gott gegenübergestellte Größe aufgefaßt ist, ward bereits erwähnt. So erklären sich meines Erachtens auch am füglichsten die bekannten Worte (20): ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν. Und hieran schließt sich die Frage — lediglich eine weitere Bestätigung, daß hier der νόμος nicht als Kundgebung Gottes aufzufassen ist: ist dann nun das Gesetz gegen die Verheißungen (21 ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ)? Nein, sagt Paulus: zwar hat der νόμος den Menschen keine sittliche Neugeburt schaffen können (ζωοποιεῖν): denn hiermit hätte er den Gläubigen die δικαιοσύνη gewährt, wozu er nach der Annahme von Paulus — ich habe hiervon zu Beginn gesprochen, — nicht imstande war. Und nun entwickelt der Apostel das wahre Verhältnis, in welchem seiner Annahme nach der νόμος zu der Verheißung steht (23—25): es hat die Schrift zunächst alles unter der Sünde verwahrt, das will sagen, der Sünde unterworfen, der νόμος indessen vor dem Kommen des Glaubens die unter der Sünde verwahrten in seine Zucht genommen, gerade im Hinblick auf den Glauben, so daß er dadurch ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, damit wir aus dem Glauben gerechtfertigt würden, geworden ist. Mit dem Kommen des Glaubens stehen dann die Christen — es sind natür-

lich die Judenchristen gemeint, — nicht mehr unter dem Pädagogen (24 u. 25 ὥςτε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριςτόν, ἵνα ἐκ πίςτεως δικαιωθῶμεν· ἐλθούςης δὲ τῆς πίςτεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐςμεν). Man darf annehmen, daß Paulus die pädagogische Funktion des νόμος, der die unter der Sünde verwahrten in seiner Zucht hält, hierin erblickt, bei ihnen das Sündenbewußtsein zu erwecken: unter keinen Umständen gewährt dasjenige, was von dem Pädagogen erzählt wird, irgendwelchen juristischen Bezug. Mit dem Ende der παιδαγωγία ist dann freilich von den Gläubigen die κληρονομία erworben, aber nicht um deswillen, weil die παιδαγωγία zu Ende ist, sondern weil jene mit dem Kommen der πίςτις, die zugleich Erwerb der δικαιοςύνη ist, ςπέρμα geworden sind.

## IV.

1. Soviel über die erste Gedankenreihe, wo von dem Falle die Rede ist, daß die Gläubigen die κληρονομία des zukünftigen Heils kraft der διαθήκη Gottes, resp. der darin aufgenommenen ἐπαγγελία, empfangen, während der νόμος keinerlei Verfügung darüber trifft. Nun die zweite Gedankenreihe, worin Paulus erörtert, daß die Gläubigen in der Eigenschaft von υἱοὶ θεοῦ, von Gottes Söhnen, κληρονόμοι werden.

2. Εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ (7), oder, wie es im Römerbriefe (8, 17) heißt: εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ. Gottes Sohn, υἱός, τέκνον, wird der Gläubige genannt, weil Christus zu Gott in einem Verhältnis steht, das mit der eigentlichen Sohnschaft zwar nicht in physischer, wohl aber in geistiger Hinsicht verglichen werden kann, und der Gläubige, um der Wesensgemeinschaft mit Christus willen, diese Beziehung mit Christus teilt. Und Paulus schließt dann folgendermaßen: wenn ein τέκνον, ein υἱός, der Sohn im eigentlichen Sinne des Wortes, Erbe des Vaters ist, so ist auch der Mensch als Gottes Sohn Erbe Gottes. Während wir somit bisher lediglich konstatieren konnten, daß Paulus Rechtsverhältnisse zu einer Vergleichung mit transcendentalen Verhältnissen verwendet, ergiebt sich hier, daß der Apostel zu dem Resultat des Erwerbs der κληρονομία auf dem Wege der Verwendung einer Rechtsvorschrift — der freilich ebenso sehr natur- wie universalrechtlichen Vorschrift, der Sohn beerbt den Vater, — gelangt und somit dem Einfluß des Rechts unterliegt. Dieser Schlußfolgerung geht voran, daß Paulus den Sachverhalt, aus welchem er die Sohnschaft des Menschen herleitet, als υἱοθεςία charakterisiert (5), wodurch der Apostel ihn durchaus nicht mit der Adoption vergleichen will, wie das Wort in der Vulgata übersetzt ist, sondern lediglich als das Ereignis kennzeichnet,

durch welches derjenige, der nicht von Natur Sohn ist, in das geistige Sohnesverhältnis gebracht wird. Der Vollständigkeit halber füge ich hinzu, daß nach dem Apostel mit der υἱοθεσία die Sendung des πνεῦμα in die Herzen der Gläubigen, — πνεῦμα der Sohnschaft und nicht πνεῦμα der Knechtschaft, — sich verknüpft, das sich dann in das Gebet Ἀββᾶ ὁ πατήρ ergießt (6). Hauptsache ist, daß nach Paulus die Gläubigen, nachdem sie mittels υἱοθεσία Söhne Gottes geworden sind, als Söhne die κληρονομία erben.

3. Dieser Erörterung geht nun aber eine andere voraus, die ich nunmehr ins Auge fassen will. Sie beginnt mit einem Satze, von dem z. B. Weizsäckers Übersetzung, die ich hier folgen lasse, eine richtige Vorstellung gewährt. „So lange der Erbe unmündig ist, ist kein Unterschied zwischen ihm und einem Knechte, obwohl ihm alles gehört, sondern er ist unter Vormündern und Verwaltern bis zu der vom Vater verordneten Zeit". Das ist wiederum, wie man sieht, ein Sachverhalt κατὰ ἄνθρωπον, der naturgemäß einem sich anschließenden transcendentalen Satze zur Parallele dient. Es ist dann ganz klar, daß hier dem Unmündigen (νήπιος) eine Rechtsstellung, wie die eines Sklaven, zuerkannt wird, was sich kaum auf etwas anderes als seine vermögensrechtliche Lage, bezw. seine Stellung als Eigentümer und zwar Eigentümer der Erbschaft, beziehen kann: denn gerade in diesen Hinsichten wird er genannt und ausschließlich mit Bezug auf Vermögen besteht ja auch Übereinstimmung zwischen dem jungen Erben und dem Sklaven, sofern nämlich dieser wie jener über Vermögen nicht verfügen kann. Und lediglich von der Annahme aus, daß Paulus die Übereinstimmung zwischen dem jungen Erben und dem Sklaven in dem Mangel der Verfügungsfähigkeit erblickt, erklärt sich auch der Zusatz, daß ersterer, der Eigentümer der Erbschaft ist, unter Vermögensverwaltern, ἐπίτροποι und οἰκονόμοι, steht. Der Sinn ist dann offenbar der, daß der junge Erbe, obschon er Eigentümer der Erbschaft ist, wegen des Fehlens der Verfügungsfähigkeit über die Erbschaft, von dem Sklaven sich nicht unterscheidet.

4. Ich habe soeben die ἐπίτροποι des Textes, unter denen der junge Erbe steht, als Vermögensverwalter bezeichnet, womit indessen die Art der Vermögensverwaltung noch nicht charakterisiert ist. Während im neuen Testament der Ausdruck ἐπίτροπος auch in der Bedeutung des durch den Geschäftsherrn angestellten Verwalters gebraucht wird, hat das Wort in der Profangräcität und in der Rechtsterminologie den besonderen Sinn des Vormunds empfangen, das will sagen, desjenigen, der

in Ermangelung des Vaters mit der Administration und demgemäß einer gewissen Verfügung hinsichtlich des Pupillenvermögens betraut ist. So wird auch bei den genannten byzantinischen Juristen unter ἐπίτροπος der römische tutor impuberum, der Vormund über unmündige Personen verstanden. Man wird dann sicherlich bei dem ἐπίτροπος unseres Textes an diesen Altersvormund denken und somit Weizsäckers Übersetzung auch in diesem Punkte billigen müssen: einmal, weil dieses Verständnis vermutet werden darf, wo von dem ἐπίτροπος eines νήπιος die Rede ist, sodann von keinem andern Unmündigen so allgemein, wie es hier geschieht, sich sagen ließ, daß er einen ἐπίτροπος hat, und schließlich lediglich mit Bezug auf den Vormund der Pupill unter ihm zu stehen erachtet werden kann, ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν, wie es bei Paulus heißt (2). Man kommt dann allerdings zu dem Schluß, daß in dem Satze des Paulus das Kind vaterlos ist: aber gerade dies folgt schon aus der Erwägung, daß, wo ein Kind Vermögen und gleichzeitig besondere Vermögensverwalter besitzt, wie es hier der Fall ist, der Sachverhalt, daß das Kind vaterlos ist, vermutet werden darf, da er der normale ist: denn wo ein Vater vorhanden ist, hat regelmäßig das Kind entweder kein Vermögen oder den Vater zum Vermögensverwalter.

Neben dem ἐπίτροπος wird von οἰκονόμος gesprochen, welches Wort außer der allgemeinen keine besondere Bedeutung hinsichtlich jugendlicher Personen besitzt. Das römische Recht kennt an der Seite der tutela eine zweite Art Vormundschaft, die cura, sc. cura generalis, der mündige Personen bis zum Alter von 25 Jahren unterworfen sein konnten, und nicht ganz unpassend ließe sich der curator minorum, in Gutgriechisch, als οἰκονόμος bezeichnen, während die byzantinischen Juristen einfach κουράτωρ übernahmen. Da indessen Paulus schwerlich den mündigen Minor als Kind, νήπιος, hätte bezeichnen können, glaube ich in dem οἰκονόμος den unter dem Vormund tätigen, mit der Leitung des Haushalts betrauten Verwalter, den οἰκονόμος im engeren Sinne, verstehen zu müssen.

5. In der Erwähnung des οἰκονόμος ist somit schwerlich ein Fingerzeig für Beeinflussung unseres Satzes κατὰ ἄνθρωπον durch das römische Recht zu finden, ebensowenig aber in den weiteren juristischen Beziehungen, die sich bisher ergeben haben. Daß ein junger vaterloser Mensch Erbe sein kann, ferner, obschon somit Eigentümer der Erbschaft, verfügungsunfähig ist, wie auch ein Sklave nicht über Vermögen verfügen kann, daß er unter einem Vormund steht, der die Vermögensverwaltung führt und Vorsteher der Haushaltung einsetzt, — ist ein

universalrechtlicher, ja geradezu naturrechtlicher Sachverhalt, woraus sich somit nicht entnehmen läßt, auf welches positive Recht Paulus sich bezieht, ja sogar ob ihm ein positives Recht vorschwebt. Besteht dagegen der gleiche Eindruck, wenn nach dem Apostel die Dauer des Unterwürfigkeitsverhältnisses des νήπιος κληρόνομος unter die ἐπίτροποι bestimmt ist ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός? Hiermit ist ein seitens des Vaters vorausbestimmter Zeitpunkt gemeint, worin dann wiederum ein neues Argument für die Annahme gelegen ist, daß Paulus den jungen Erben als vaterlos betrachtet, da, wo es einen Vater gibt, nicht sein einmal vorhanden gewesener, sondern sein aktueller Wille die Dauer der eigentümlichen Konstellation, daß das Vermögen seines Kindes in fremder Verwaltung steht, bestimmen würde. Sonach ist von Vormundschaft von einer durch den Vater bestimmten Dauer die Rede: daß auch die Ernennung des Vormunds, und zwar in Verbindung mit der Bestimmung der Dauer der Vormundschaft, durch den Vater geschieht, dürfte dem Sinne des Apostels entsprechen, ist indessen nicht gesagt. Hier besteht, um obige Frage zu beantworten, in der Tat nicht der Eindruck, daß dem Apostel kein bestimmtes Recht vorgeschwebt hat. Denn man kann doch gewiß nicht behaupten, daß der bezeichnete Sachverhalt, wonach doch auch der Zeitpunkt des Eintritts der Verfügungsfähigkeit vom Willen des Vaters — nicht von dem Gesetze — abhängig ist, als naturrechtlich betrachtet werden kann. Und universalrechtlich ist er gleichfalls nicht: das heutige Recht kennt ihn ebensowenig, als es nach der Überlieferung der römischen Juristen im römischen Rechte der Fall ist. Vielmehr wird der in Rom mit Bezug auf die Dauer der tutela zur Zeit des Paulus herrschende Rechtszustand durch die bekannte Kontroverse über den Beginn der pubes aetas, deren Eintritt die tutela zum Erlöschen brachte, charakterisiert: Cassius wollte den habitus corporis, Proculus, dessen Meinung durchgedrungen ist, die Vollendung des 14. Lebensjahres, Priskus das Zusammentreffen beider Umstände entscheiden lassen. Ergiebt sich aber hieraus, daß die in dem von Paulus berichteten Tatbestand gelegene Steigerung des Rechts der väterlichen Gewalt nach der Überlieferung der Juristen sogar einer Rechtsordnung fehlte, wie es die Römische war, die sich durch eine besonders kräftige Entwicklung der väterlichen Macht auszeichnete, so ist zu vermuten, daß der von Paulus gegebene Sachverhalt nur wenig verbreitet gewesen ist. Ich möchte hier einfügen, daß der römische Jurist Gajus, der gegen 160 nach Christus seine Institutionen schrieb, berichtet, überall habe dem Vater das Recht zugestanden, für seine unmündigen Kinder den Vormund

zu ernennen, obschon lediglich bei den Römern, nirgends sonst, eine potestas des Vaters über seine Kinder vorkommt (1, 189 nec fere ulla civitas est, in qua non licet parentibus liberis suis inpuberibus testamento tutorem dare; quamvis . . soli cives Romani videantur tantum liberos suos in potestate habere). Nirgends, mit einer Ausnahme, sagt Gajus: denn während die patria potestas spezifisches Recht der römischen Bürger sei, und es kaum sonst ein Volk gebe, bei dem die Väter eine gleiche Gewalt über ihre Kinder besitzen, sei ihm nicht entgangen, daß die gens der Galater den Vätern die potestas über die Kinder zuschreibe (1, 55 Item in potestate nostra sunt liberi nostri, quos iustis nuptiis procreaviums. quod ius proprium civium Romanorum est [fere enim nulli alii sunt homines, qui talem in filios suos habent potestatem, qualem nos habemus] . . nec me praeterit Galatarum gentem credere in potestate parentum liberos esse). Schließt etwa Gajus das Vorkommen der potestas bei den Galatern aus einem zu seiner Kenntnis gekommenen Sachverhalt, daß die galatischen Väter nicht nur den Vormund ihrer Kinder ernennen konnten, sondern auch die Dauer der Vormundschaft, resp. der Unmündigkeit, bestimmen durften? Oder leitet Gajus seine Notiz aus unserem ihm durch einen Christen bekannt gewordenen Text aus dem Galaterbrief ab? Eine einigermaßen für Schlußfolgerungen verwendbare Antwort läßt sich auf diese Fragen nicht geben. Hingegen mag schließlich mit Bezug auf das Verhältnis des paulinischen Textes zum römischen Recht des Umstandes gedacht werden, daß, worauf bereits bei Sieffert hingewiesen ist, dem soeben aus den römischen Juristen geschilderten Sachverhalte römischen Rechts, wonach die Dauer der Vormundschaft, resp. Unmündigkeit von dem Willen des Vaters unabhängig war, nach der Überlieferung der Profanliteratur eine Periode voranging, wo das Umgekehrte der Fall gewesen ist. Das Kind wurde damals in dem Augenblicke mündig, da der Jüngling an dem hierfür bestimmten jährlichen Festtage die toga virilis anlegte, was in einem vom Vater, resp. dem Vormund zu bestimmenden Lebensalter, tatsächlich zumeist mit dem Eintritt der geschlechtlichen Reife, indessen auch zu andern und sehr verschiedenen Zeiten geschah. Noch gegen das Ende des ersten Jahrhunderts scheint diese Übung nicht vollständig außer Gebrauch gekommen zu sein. Man darf es dann für sehr wahrscheinlich halten, daß der Vater den Termin des Anlegens der toga virilis, wie er ihn bei seinen Lebzeiten festsetzte, auch hinsichtlich der Zeit nach seinem Tode normieren konnte, was vorzüglich in Verbindung mit der Ernennung der Vormünder geschehen sein wird. Und so geht die Behauptung wohl

nicht zu weit, daß Paulus in dem bezeichneten Tatbestand einen zur Zeit des Apostels noch nicht völlig geschwundenen Rechtszustand wiederzugeben scheint, ja — unsere früheren Bemerkungen in Betracht genommen — vielleicht sogar vor Augen hat.

6. Soviel über das κατὰ ἄνθρωπον: denn lediglich von demjenigen, was dem jugendlichen Erben vor Eintritt des durch den Vater bestimmten Zeitpunktes widerfährt, ist die Rede. Es liegt freilich auf der Hand, daß mit dem Erlöschen der Vormundschaft der Erbe selbst das Verfügungsrecht erwirbt und demnach nicht weiter die Rechtsstellung eines Sklaven besitzt: mit keinem einzigen Worte wird indessen hiervon gesprochen. Wozu dient dann unser Satz als Parallele κατὰ ἄνθρωπον? Zu einer Ausführung transcendentalen Inhalts (3), die derart vorgetragen wird, daß darin die einzelnen korrespondierenden Umstände teilweise auch im Satzbau hervortreten? Νήπιοι werden die Personen, die es angeht, auch hier genannt, die dann natürlich lediglich als vaterlose Erben, und zwar — wovon ja doch das Stück handelt, — als die κληρονόμοι des zukünftigen Heils zu gelten haben. Wie dort der νήπιος κληρονόμος ein δοῦλος, so werden hier die νήπιοι als δεδουλωμένοι bezeichnet, worin im Hinblick auf den Satz κατὰ ἄνθρωπον gelegen ist, daß sie über die Erbschaft des künftigen Heils nicht verfügen konnten. Und während es dort heißt, daß der νήπιος ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους steht, wird hier von dem νήπιος in der ersten Person der Mehrzahl ausgesagt: ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα, wir standen unter den στοιχεῖα der Welt. Es fehlt dann, wenn die einzelnen Glieder des Satzes κατὰ ἄνθρωπον in der Parallele vollständig wiederkehren sollen, nichts anderes, als die Angabe einer seitens des Vaters im voraus für die Dauer der Unterworfenheit unter die στοιχεῖα τοῦ κόσμου bestimmten Frist. Wenn es nun nach den Worten ὑπὸ τὰ στοιχεῖα ἤμεθα heißt (4 u. 5): als die Erfüllung der Zeit kam, da sandte Gott seinen Sohn, geboren vom Weibe, unter das Gesetz getan, damit er die unter dem Gesetze loskaufe (Weizsäcker), und zwar zum Zwecke der υἱοθεσία (ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν), so ist es deutlich, daß hierin die Frist angegeben wird. Der Endpunkt ist somit die υἱοθεσία der Erben, die geschieht anläßlich des Loskaufs derjenigen, die unter dem Gesetze sind, vom Fluche des Gesetzes, und Gott ist der Vater, der den Zeitpunkt im voraus anweist, das will sagen, nicht als Vater im christlichen der Sohnschaft der Gläubigen entsprechenden Sinn, da ja die υἱοθεσία erst später eintritt, Gottvater ist es, der den Zeitpunkt im voraus anweist: denn dieser Zeitpunkt ist eine Handlung Gottes, die Sendung Christus, und das Insleben-

treten des Sohnesverhältnisses zu Gott im christlichen Sinne. Gottvater hat also im Sinne von Paulus vorausbestimmt, — was dann zugleich eine Vorbestimmung ist, — daß der Erbe des künftigen Heils bis zu seiner υἱοθεσία unter den στοιχεῖα der Welt steht. Übereinstimmung besteht dann aber mit dem Satze κατὰ ἄνθρωπον auch noch insoweit, als nicht ausdrücklich davon die Rede ist, daß mit Eintritt des durch den Vater bezeichneten Augenblicks der Erbe die Verfügung über seine Erbschaft empfängt. Was erzählt wird, ist vielmehr die von uns bereits ausführlich behandelte Erörterung, resp. daß die Gläubigen infolge der υἱοθεσία als τέκνα θεοῦ, als υἱοί Gottes, das zukünftige Heil erben. Dieser Umstand zeigt, daß nach der Auffassung des Paulus die jungen Erben bis dahin nicht in der Eigenschaft von Söhnen Gottes die Erben des zukünftigen Heils gewesen sind, und legt die Frage nahe, in welcher andern Eigenschaft dann sie die Erbschaft besaßen, in der Tat besaßen, wenn sie auch nicht darüber verfügen konnten. Diese Frage will ich schließlich noch zu beantworten suchen, in einer Weise, die zugleich auch eine Aufklärung darüber verschaffen soll, weshalb Paulus des weiteren nichts über den Einfluß der υἱοθεσία auf das Verhältnis des Erben zu der von ihm besessenen Erbschaft berichtet.

7. In der Regel, soweit bei den Autoren die Stellungnahme zu unserer Frage deutlich zutage tritt, wird angenommen, daß die κληρονομία der νήπιοι κληρονόμοι die Erbschaft aus der Verheißung an Abraham und sein σπέρμα, somit die νήπιοι κληρονόμοι die Gläubigen, die Christen sind. Als νήπιοι werden sie bezeichnet, um damit ihren Stand für die Zeit, daß sie noch nicht σπέρμα geworden sind, zu charakterisieren. Dagegen heißen sie κληρονόμοι, obschon sie noch nicht σπέρμα sind, weil ihnen durch Gott vorbestimmt ist, dadurch daß sie einst σπέρμα werden, das zukünftige Heil zu erwerben. Die Absicht des Apostels, wenn er sie als Erben aus der Verheißung einführt und schließlich als Erben kraft Sohnschaft zeichnet, konnte dann, wie mir scheint, keine andere sein als die, zeigen zu wollen, daß alle, die aus dem Glauben sind, auf zweierlei Weise, durch Verheißung und als Söhne Gottes, die Erbschaft empfangen. Aber Paulus hätte doch seinem Vorhaben keinen rechten Ausdruck gegeben, da er zu erzählen versäumte, wie sich hinsichtlich des Erwerbs der Erbschaft aus der Verheißung die νήπιοι aus ihrem Stande der Verfügungsunfähigkeit, in dem Augenblicke daß sie σπέρμα werden, bezw. die υἱοθεσία erzielen — das eine fällt mit dem andern zusammen, — zu verfügungsfähigen und somit reellen Eigentümern der Erbschaft entwickeln. Ferner aber war der Satz, daß alle

Gläubigen aus der Verheißung Erben werden, von Paulus bereits in der ersten Gedankenreihe ausführlich dargestellt: wozu mußte er dann noch einmal wiederholt werden, freilich mit einer Modifikation, aber darum um so mißverständlicher; denn dort wurden sie nicht schon infolge des Umstandes, daß sie durch die Verheißung zum σπέρμα vorbestimmt sind, sondern erst dadurch, daß sie aktuell σπέρμα werden, — im Wege des Χριστοῦ εἶναι — als Erben angesehen. Auch die Annahme, daß Paulus in den zum σπέρμα vorbestimmten, aber noch nicht zum σπέρμα gewordenen bereits κληρονόμοι aus der Verheißung erblickt, erweckt Bedenken und ruft zugleich die Frage wach, ob sie nach dieser Auffassung nicht auch bereits, indem sie den Keim der Sohnschaft in sich tragen, als υἱοί zu erachten sind, so daß die υἱοθεσία nicht erst in die Zukunft fallen kann. Ich bin somit der Ansicht, daß sich die Meinung, die κληρονομία ist den νήπιοι aus der ἐπαγγελία zuteil geworden, nicht aufrecht erhalten läßt. Mir will es scheinen, daß Paulus, der sich hier mit der jüdischen Annahme, das Gesetz habe die Juden zu Erben des künftigen Heils gemacht, abfindet, resp. im Geiste der jüdischen Auffassung mit der κληρονομία die durch den νόμος den Juden zugewiesene Erbschaft meint und danach unter den νήπιοι, die über die Erbschaft des künftigen Heils nicht verfügen konnten, die Juden versteht, die über diese ihnen durch den νόμος zugewiesene Erbschaft nicht verfügen konnten. Die Absicht, die er mit der Hinzufügung des Satzes über die κληρονομία kraft Sohnschaft verfolgte, war dann die: zu zeigen, daß auch bei Adoption der jüdischen Auffassung die Gläubigen, die aus dem Judentum kamen, da sie, um Christen zu werden, die υἱοθεσία erfuhren, die κληρονομία als Söhne Gottes empfingen. Freilich — wird man sagen müssen — nach dem geschilderten Standpunkt auch aus dem νόμος. Indessen empfangen sie doch die Verfügungsfähigkeit nach Paulus auf keinem andern Wege als mittels Sohnschaft. Und vielleicht will Paulus, wenn er sagt, daß die Gläubigen als Söhne Gottes κληρονόμοι sind διὰ θεοῦ, — nicht κληρονόμοι θεοῦ, wie es Römerbrief 8, 17 heißt, — ausdrücken, daß ihnen die κληρονομία als Söhne Gottes, aber auch, soweit sie sie aus dem νόμος ableiten, reell nicht anders als mittels ihres durch Sohnschaft erzielten Verhältnisses zu Gott zusteht. Diese Auffassung — wie mir scheint die einzige, die übrig bleibt, — erklärt in der Tat, daß Paulus sich über die weiteren Schicksale der von dem νήπιος erworbenen Erbschaft nicht unmittelbar ausläßt, da der Apostel keine Veranlassung hatte, des Erwerbs des vollen Eigentums an der den Juden durch den νόμος zugefallenen Erbschaft in anderer Weise zu gedenken, als es

geschieht, oder mit andern Worten, indem er ihn auf die Sohnschaft gründet. Und sie wird durch den Umstand unterstützt, daß der Loskauf vom Fluche des Gesetzes, der den Endpunkt der von Gottvater den νήπιοι κληρονόμοι gesetzten Frist der Verfügungsunfähigkeit bezeichnet, lediglich sich auf die Juden beziehen kann. Ist diese Auffassung richtig, so ergeben sich die στοιχεῖα τοῦ κόσμου, worunter am füglichsten Himmelskörper, Sonne Mond und Sterne, verstanden werden, als die Dinge, von deren Lauf der Sabbat und die jüdischen Festtage abhängig sind. Es zeigt sich dann, daß Paulus von denjenigen, die ehedem Juden waren, in der ersten Person der Mehrzahl spricht (3 ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα, 5 ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν), wozu für ihn ja auch Veranlassung bestand. Daß der Apostel, wo er von der Sendung des πνεῦμα redet (6), auch wieder von ὅτι δέ ἐστε υἱοί, von εἶ δοῦλος, ἀλλὰ υἱός spricht, ist natürlich, weil doch nicht nur die früheren Juden Söhne Gottes sind.

## V.

Nach der aus der Betrachtung der beiden Gedankenreihen gewonnenen Anschauung bestreitet Paulus die jüdische Auffassung, daß der νόμος den Juden das zukünftige Heil verschafft hat, um dann sich auf ihren Standpunkt zu stellen und sie schließlich in effectu abzulehnen. Es bleibt dahingestellt, inwieweit hieraus ein Licht auf den sonstigen Inhalt des Galaterbriefs und auf den Standpunkt der von dem Apostel bekämpften Mission und das Heidenchristentum im allgemeinen fällt. Es war mir nicht daran gelegen, andere Resultate zu erzielen, als diejenigen, welche unser Text unmittelbar liefert. Wer einmal die Grenzen seiner Wissenschaft überschreitet, möge zusehen, daß er nicht zu weit geht.

---

[Abgeschlossen am 10. Juli 1904.]

# Miszellen zu den Paulusakten.

Von **Carl Clemen** in Bonn.

Ich beabsichtige im folgenden keine vollständige Anzeige der seit langem erwarteten und nun endlich erschienenen Ausgabe der koptischen Paulusakten von C. Schmidt zu schreiben. Die Literaturblätter mögen darüber orientieren, was sie außer den bisher bekannten Stücken enthalten, bez. nicht enthalten und was der verdiente Herausgeber über ihre Geschichte und Zeit, ihren Ort und Charakter urteilt. Die in dieser Zeitschrift (Jg. 1903 S. 22ff.) von Corssen vorgetragene Hypothese über ‚die Urgestallt der Paulusakten' weist er ausführlich (S. 218ff.) zurück; die ältern Theorien von Lipsius (Die apokryphen Apostelgeschichten II, 1, 1887, 447ff.), Ramsay (The Church in the Roman Empire before A. D. 170, 1893[4]. 1895, 390ff.) und Pfleiderer (Das Urchristentum[2] 1902, II, 172ff.) glaube ich (wie z. T. schon Rey, Étude sur les acta Pauli et Theclae 1890, 37, 1) in meinem soeben erschienenen Paulus (1904, I, 337ff.) widerlegt zu haben. So möchte ich hier nur zwei Punkte zur Sprache bringen, die so ausführlich weder dort noch in einer Anzeige erörtert werden konnten: die Komposition und den Geschichtswert der Paulusakten.

## 1.

Da die Paginierung, mit der die ganze Handschrift auf dem Recto und Verso versehen war, wenigstens in einigen Fällen noch erhalten ist, können wir die betreffenden Blätter natürlich ohne weiteres an die rechte Stelle bringen. Auf S. 11—14 war also von einer Episode die Rede, in der neben Paulus namentlich ein Ehepaar, Anchares und Phila, vorkamen; da darauf ein (freilich nicht ganz erhaltenes) Lemma: nach der Flucht von Antiochia, da er wollte hinaufgehen nach Ikonium — und dann die schon bekannten Theklaakten folgen, spielte sie in Antiochia; voranging (wahrscheinlich unmittelbar, also als S. 9 und 10) ein Blatt, auf dem außer von Anchares und Phila auch noch von ihrem Sohn

die Rede war, den Paulus auferweckte. Was dagegen auf den noch übrigen vier ersten Blättern stand, können wir vermutungsweise erst angeben, wenn wir gesehen haben, welches Antiochia im folgenden gemeint war.

Schmidt (S. 208ff.) denkt, wie schon Schlau (Die Akten des Paulus und der Thekla 1877, 84, 3), obwohl beide im folgenden das pisidische erwähnt finden, doch an das syrische Antiochia, hat aber den Beweis dafür kaum erbracht. Denn wenn er

1. die Worte acta P. et Th. 3 (Ὀνηςίφορος) ἐπορεύθη κατὰ τὴν βαςιλικὴν ὁδὸν τὴν ἐπὶ Λύςτραν trotz des Syrers, der liest: he went and stood where the roads meet, on the highway which goes to Lystra, nur übersetzen zu dürfen meint: er ging auf der königlichen Straße entlang — so ist das nicht berechtigt. Auch ἐλθόντες κατὰ τὴν Μυςίαν act. 16, 7, γενόμενοι κατὰ τὴν Κνίδον 27, 7 kann doch nur heißen: als sie gegen Mysien, gegen Knidos hin gekommen waren — von andern Stellen nicht erst zu reden. Ferner wissen wir (vgl. zuletzt Cronin, First report of a journey in Pisidia, Lycaonia and Pamphylia, Journal of hell. studies 1902, 109f.), daß die via Sebaste von Antiochia in Pisidien, ohne Ikonium zu berühren, wenigstens in ihrem einen Strang nach Lystra führte, während von einer Straße dieses Namens von Ikonium nach dem syrischen Antiochia, die man nach Schmidt ‚einfach annehmen' muß (!), schlechterdings nichts bekannt ist. Ja man könnte sogar zweifeln, ob von zwei so weit auseinander liegenden Städten, wie dem syrischen Antiochia und Ikonium wie acta P. et Th. 1 gesagt werden konnte: als Paulus nach seiner Flucht aus Antiochia nach Ikonium hinaufzog; aber wenn das auch nicht durchschlagend sein sollte, so liegt doch kein Grund vor, Paulus von Lystra herkommend zu denken — es müßte denn sein, daß die andern Argumente dazu nötigten.

2. Wenn Schmidt fortfährt: „ist in der That das syrische Antiochien gemeint, so ist damit einerseits der Verfasser von dem Vorwurf der Verwechslung der beiden Städte befreit und andererseits die Schwierigkeit gehoben, daß nämlich Paulus mit Thekla von Ikonium nach Antiochien geht, ohne daß seine Rückkehr nach dort bemerkt wird" — so verstehe ich freilich den ersten Grund überhaupt nicht. Gerade wenn das syrische Antiochia gemeint wäre, hätte der Verfasser doch, um einer möglichen Verwechslung mit dem pisidischen vorzubeugen, dieses von jenem unterscheiden müssen. Aber so scharf darf man ihm wohl weder hier noch bei dem einfachen εἰςῆλθεν § 26 auf die Finger passen; denn auch Paulus sagt doch z. B. Gal 1, 17f.,

wo es sich um die Rückkehr nach Jerusalem handelt, einfach ἀνῆλθον. Oder meint Schmidt, deshalb mache sich der Verfasser einer scheinbaren Verwechslung schuldig, weil Paulus, soeben aus dem pisidischen Antiochia vertrieben, es nicht habe wagen können, dorthin zurückzukehren? Dann übersieht er, daß diese Notiz aus act 14, 21 stammen wird; wenigstens wäre das nur in dem Falle zu bezweifeln, daß sich bessere Gründe für seine Anschauung beibringen ließen.

3. Ein solcher ist nun aber wenigstens darin sicher nicht zu finden, daß acta P. et Th. 23 ein Weg erwähnt wird, ἐν ᾗ ἀπὸ Ἰκονίου εἰς Δάφνην πορεύονται. Denn dieses Δάφνην kann, wenn man es nicht mit dem unechten Schluß in G und dem Metaphrasten in die Nähe von Ikonium verlegt, sondern mit dem bekannten Daphne bei dem syrischen Antiochia identifiziert, bei einem Verfasser, der, wie wir sahen, so genau die Wege in Lycaonien kannte, unmöglich ursprünglich sein. Oder würde ein vernünftiger Mensch, zumal wo es sich um einen Ort in der Nähe von Ikonium handelt, einen Weg als von da nach dem Vorort einer weitentfernten Großstadt führend bezeichnen? Das wäre gerade so, wie wenn jemand von der Eisenbahn von Hamburg nach Steglitz reden wollte; wenigstens aus dieser Stelle kann also jedenfalls kein Argument für Schmidts These entnommen werden.

4. So verweist er endlich darauf, daß in der koptischen Handschrift die antiochenische Episode mindestens bis auf S. 9 zurückreichte, ohne daß wir deshalb schon ihren Anfang besäßen. „Rechnen wir als Minimum nur ein Blatt dazu, so stehen wir bereits auf S. 7 des Originals, und es bleiben nur noch drei Blätter übrig. Dann müßte der Verfasser kaum der Bekehrung in Damaskus und des längeren Aufenthalts in dem syrischen Antiochien gedacht, sondern den Apostel mit einem Schlage nach Pisidien versetzt haben. Dies ist aber undenkbar." Und in der Tat müßte es bei der Ausführlichkeit, mit der der Aufenthalt des Apostels in Antiochia, Ikonium und weiterhin, wie wir sehen werden, in Myra und Sidon geschildert wird, auffallen, wenn über alles Vorangehende so schnell hinweggegangen worden wäre. Für undenkbar möchte ich es gleichwohl nicht erklären; aber mußte denn überhaupt der Bekehrung und der Predigt in dem syrischen Antiochia gedacht, konnte nicht gleich mit act 13 begonnen werden? Wie wir ebenfalls noch sehen werden, schließt sich der Verfasser unsrer Akten ferner sonst im allgemeinen — Ausnahmen kommen vor — an die kanonische Apostelgeschichte an, sollte er da (wenn er auch die Vertreibung aus dem pisidischen Antiochia act 13, 50 nach dem syrischen, wo er u. W. nie

verfolgt wurde, verlegt hätte) die Seereise über Cypern einfach unterschlagen haben? Hatte er sie und dann auch die Landung in Perge, bei der er unter Verwechslung mit 14, 25 Paulus gleich predigen lassen konnte, vielmehr schon vorher erzählt, so erklärt es sich doch zugleich viel besser, daß auf S. 35 bei Schmidt[1] bei dem spätern Abschied des Apostels von Myra in Perge bereits Christen vorausgesetzt werden; denn daß er etwa zwischen Antiochia und Myra dort gewesen sei, wird nicht erzählt und — wenigstens durch das Lemma auf S. 38 des koptischen Manuskripts — direkt ausgeschlossen. Ja vielleicht deutet auch der Umstand, daß acta P. et Th. 41 plötzlich das Haus des Hermias in Myra erscheint, während sonst neuauftretende Personen (außer Titus § 2, der aber ebendeshalb vielleicht auch schon vorher erwähnt war) dem Leser erst vorgestellt werden, darauf hin, daß nach unsern Akten Paulus schon vorher dort gewesen war.[2] Aber wie es auch damit stehe, jedenfalls ist die Deutung von Antiochia § 1 auf das pisidische wahrscheinlicher, als die auf das syrische, und damit zugleich die andere Frage beantwortet, was der von dort erzählten Totenerweckung voranging.

Auch was auf die Theklageschichte (die also bis S. 38 der koptischen Handschrift reichte) folgte, haben wir eben schon gesehen; daß der Verfasser Paulus überhaupt nach Myra und dann nach Sidon brachte, stammt natürlich aus act 27, 3ff., sowie vielleicht 21, 1, wo bekanntlich D gig. sah. καὶ Μύρα lesen.[3] Das aus beiden Städten berichtete (das einzige umfangreichere Stück der Paulusakten, das uns durch den neuen

---

1 Ich muß mich, will ich nicht die Seiten seines Buches (bei der Übersetzung S. 24f. oder dem Text 1* ff.) zitieren, auch weiterhin gelegentlich an diese Zählung anschließen, obwohl sie sehr unpraktisch und irreführend ist. Die einzelnen Seiten der koptischen Handschrift sind nämlich auch nach seiner Anschauung gar nicht in der Reihenfolge aufeinandergefolgt, in der sie Schmidt numeriert; er hat sie (und die Lichtdrucktafeln) nur vorläufig so geordnet gehabt, dann aber diese Ordnung überhaupt beibehalten — obwohl er sie jetzt nicht mehr für richtig hält.

2 Daß es sich, wie auch Schmidt nicht bezweifelt, hier überhaupt um die sog. erste, nicht die zweite (oder dritte) Missionsreise des Apostels handelt, folgt abgesehen von dem Bericht selbst aus dem, was, wie wir sehen werden, darauf folgt und ihm allein vorangegangen sein kann: denn für die Schilderung auch nur der ersten Missionsreise dürften jene sechs Seiten allerdings nicht zureichen.

3 Freilich würde dazu nicht passen, wenn Paulus zu Lande von Myra nach Sidon reisen sollte, wie Schmidt S. 97, 1 annimmt; aber dazu nötigen die auf S. 35 seiner Zählung gebrauchten Ausdrücke auch gar nicht. Die Ergänzung von Kilikien statt Pisidien, die hier, wenngleich mit einem Fragezeichen, vorgenommen wird und S. 97, 1 noch für möglich gilt, hat er nach S. 212 und VI wohl schließlich selbst verworfen.

Fund bekannt geworden ist; sonst haben sich durch die bekannte „Tücke des Objekts“ einigermaßen vollständig nur Abschnitte erhalten, die wir schon anderwärtsher kannten) reichte mindestens bis S. 55 der koptischen Handschrift.[1] Darauf folgte die Erzählung von einem Besuch in Tyrus, von der aber nur eine Seite erhalten ist; wenn Schmidt dazu die von ihm als S. 64 und 63 bezeichnete Seite stellt, so erscheint mir das doch „zu kühn.“ Allerdings müssen wir diejenigen Blätter (oder richtiger Halbblätter; denn der Codex bestand aus ineinandergelegten Doppelblättern), bei denen das Rekto vertikale, das Verso horizontale Faserung zeigt, wie bisher zur ersten Hälfte des Codex rechnen, die Schmidt nach den stichometrischen Angaben des Codex Claromontanus und des sog. Nicephorus, sowie dem Umfang der griechischen Theklaakten und des Martyriums des Paulus und unter der gewiß zutreffenden Voraussetzung, daß der Schreiber, um nicht am Schluß Schwierigkeiten zu haben, ein paar Blätter mehr genommen habe, auf 45 Blätter veranschlagt; aber das in Rede stehende ist doch so unvollständig erhalten, daß wir meiner Meinung nach nicht sagen können, was Rekto und Verso war, ja vielleicht sogar hier wie sonst bezweifeln müssen, daß die Stücke zusammengehören. Selbst unsicher ist Schmidt in ersterer Beziehung bei S. 66 und 65, rechnet aber auch dieses Blatt, sowie S. 70—67 zu dem Bericht über die Episode in Tyrus, weil es sich auf ihnen um einen Streit über das Gesetz handelt und gleich zu Anfang der Erzählung über Tyrus ebenfalls von Juden die Rede ist. Kann das offenbar nicht als beweisend gelten, so hält dann auch Schmidt selbst zugleich für möglich, daß der Verfasser der Paulusakten eine derartige Disputation für Cäsarea aufgespart hätte, wohin er Paulus gewiß nachher gebracht habe. Aber wenn auch, ohne daß dieser Name selbst erhalten wäre, darauf gedeutet werden könnte, daß es auf S. 61 nach Schmidts Zählung heißt: du befindest dich im Angesichte von Jerusalem — so spricht doch gegen die übrige Kombination wieder, daß, wenn anders S. 61 und 62, die sich gut aneinander anschließen, auch so aufeinander

[1] Schmidt sagt auf S. 54 seines Buchs, zwischen S. 30 und 31 seiner Zählung fehle eine Seite; wie die koptischen Zahlzeichen und S. 9 des Buchs beweisen, ist aber ein Blatt gemeint. Ebenso wird S. 54 ff. nur ⲙⲁ ff., nicht ⲙⲅ mit einem Fragezeichen versehen, obwohl doch S. 43 und 44 als Rekto und Verso sicher zusammengehören; S. 22* steht das Fragezeichen daher auch schon bei ⲙⲅ, Schmidt hält also wohl (und mit Recht) für möglich, daß zwischen S. 30 und 31 seiner Zählung noch mehr als ein Blatt fehlt. Auch das ist wahrscheinlich, daß hinter S. 36 und 38 seiner Zählung mindestens zwei Blätter ausgefallen sind; da es aber auch nur eins gewesen sein könnte, rechne ich oben als sicher nur 55 Seiten.

9. 8. 1904.

folgten, dann das Blatt wegen der horizontalen Faserung des Rekto der zweiten Hälfte des Codex angehört haben muß, die, wie wir sahen, ers etwa mit Blatt 46 begann — sollte der Verfasser der Paulusakten aber für diese Reise von Sidon bis Cäsarea mindestens 15 Blätter gebraucht haben? Vollends S. 60 und 59 seiner Zählung, die Schmidt auf dieselbe Szene bezieht, erwähnen außerdem den Petrus; es ist aber wohl wenig wahrscheinlich, daß ihn der Verfasser der Akten nach Cäsarea (oder Tyrus) gebracht habe. Und gehört nun dieses Blatt, da S. 60 gewiß der S. 59 voranging und horizontale Faserung zeigt, der zweiten Hälfte des Codex an, so befinden wir uns mit ihm aller Wahrscheinlichkeit nach in Jerusalem — ohne daß sich freilich sagen ließe, wo das auf den andern zuletzt erwähnten Blättern erzählte spielte. Möglich ist es natürlich, daß zumal S. 70—67 sich auf Tyrus bezogen; denn daß sie zu der ersten Hälfte des Codex gehörten, folgt aus dem (freilich sehr undeutlichen) Überrest der Paginierung auf S. 69, die an dieser Stelle, in der obern linken Ecke, immer nur auf der Rückseite sich findet, und aus der horizontalen Faserung dieser Seite. Jedenfalls kam also schon in diesem Teil ein Streit über das Gesetz vor; sollte derselbe aber dann nicht, wie in der Apostelgeschichte, nach Antiochia in Syrien verlegt worden sein? Was uns auf S. 70—67 erhalten ist und von Schmidt S. 99ff. seines Buchs doch nur z. T. und ohne genügenden Grund anders erklärt wird, läßt sich meiner Meinung nach sehr wohl so verstehen, und auch das spricht nicht dagegen, daß der Verfasser der Paulusakten seinen Helden vorher schon nach Tyrus gebracht hatte. Allerdings war es natürlich ein kolossaler Umweg, ihn so von Myra nach Antiochia reisen zu lassen; aber so gut wie der Verfasser jene Station eingeschoben hatte, konnte er es wohl auch mit dieser — zumal wenn er in diesen Gegenden nicht Bescheid wußte. Im einzelnen bleibt freilich auch so alles unsicher; nur das möchte ich noch hervorheben, daß ich mir wohl denken kann, auf S. 60 der Schmidtschen Zählung habe am Schluß das von Origenes aus den Paulusakten zitierte Herrenwort gestanden: ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι.[1] Kam es nämlich im Munde des Petrus vor — und um eine Rede von ihm handelt es sich doch hier aller Wahrscheinlichkeit nach — so würde sich zugleich erklären, wie es später in der be-

[1] Wie Schmidt über das zweite von Origenes zitierte Wort: hic est verbum animal vivens urteilt, wird nicht ganz deutlich, da an der betr. Stelle S. 161f. eine Zeile ausgefallen ist, die auch in den Zusätzen und Verbesserungen nicht ergänzt wird. Doch hält er es wohl mit dem sonstigen Charakter der Akten für vereinbar und hätte bei der Darstellung ihrer Christologie S. 191 in der Tat darauf verweisen können.

kannten Weise auf dessen Kreuzigung gedeutet werden konnte. Ja in dem Fragment d auf Tafel 76 ist noch das Siegel für σταυροῦν zu lesen; aber daß es mit Tafel 60 zusammengehört und so zu deuten ist, bleibt natürlich ganz unsicher.

Noch zweifelhafter ist es mir, daß die (von Schmidt S. 150, 3, 165. 212f. zuerst herangezogene) Stelle aus einer Katene zu II. Tim. 3, 11: Ἀντιόχειαν δὲ τῆς Πισιδίας ἐνταῦθά φησι· ἐν Ἰκονίῳ τινές φασι διὰ Θέκλαν· ἐν Λύστροις, ὅθεν ἦν ὁ Τιμόθεος· τινὲς δὲ πάλιν φασὶ διὰ τὴν ἔχουσαν τὸ πνεῦμα τοῦ Πύθωνος sich auch in diesem letzten Teil auf die Paulusakten bezieht, und dies umsomehr, als diese doch sonst seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts — und früher kann die Stelle, die sich weder bei Chrysostomus, noch Theodor, Theodoret oder Ökumenius findet, nicht sein — selten noch vollständig vorkommen. Immerhin vermute auch ich, daß sie, wie sie bisher im allgemeinen der Apostelgeschichte folgten, so auch des Besuchs in Lystra act. 16, 1 ff. gedachten; daß die auf S. 43—50 der Schmidtschen Zählung erhaltene, jedenfalls der zweiten Hälfte des Codex angehörige und z. T. wieder schon anderwärtsher (nämlich durch die apokryphe Korrespondenz mit den Korinthern) bekannte philippische Episode in die Zeit von act. 16, 12 ff. verlegt worden wäre, hat er selbst S. 213 und VI widerrufen. Ebenso lehnt er die von James (Apocrypha Anecdota, Texts and Studies II, 3, 1893, 56) vorgetragene Vermutung, ein im Policraticus des Johannes von Salisbury enthaltener Auszug aus einer Rede des Paulus in Athen stamme aus unsern Akten, gewiß mit Recht ab. Es ist uns vielmehr aus ihrem Bericht über die sogenannte zweite Missionsreise des Paulus wohl überhaupt nichts erhalten und auch über den Anfang der dritten nur die bekannte Erzählung über den Tierkampf in Ephesus bei Nicephorus Callisti. Daß die Schlußworte: καὶ Παῦλος ἐκεῖθεν εἰς Μακεδονίαν καὶ Ἑλλάδα κατέπλει. Εἶτ' αὖθις διὰ Μακεδονίας ἐλθὼν εἰς Τρῳάδα καὶ εἰς Μίλητον ἦλθε, κἀκεῖθεν ἐστέλλετο εἰς Ἱεροσόλυμα sich noch auf die Paulusakten beziehen, bestreitet Schmidt (S. 164f.) im Gegensatz zu Zahn (Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 2, 1892, 889); aber auch er bezweifelt mit Recht nicht, daß sie sich, wie bisher, so weiterhin an die Apostelgeschichte anschlossen. Nur sind sie eben wenigstens an einem Punkte nicht so summarisch verfahren, wie bis zum Wiederbeginn des Wirberichts diese, sondern haben hier die bereits erwähnte und (trotz Schmidt S. 204) gewiß vor allem wegen 1 Kor 5, 9. 7, 1 ff. so gestaltete philippische Episode gebracht.

Aber über die bestimmtere Stelle, die ihr Schmidt endgiltig (S. 213)

anweist, kann ich doch wieder nicht mit ihm übereinstimmen. Er meint nämlich, während Paulus nach der Apostelgeschichte bis nach Hellas vorgedrungen und erst auf der Rückreise Philippi berührt habe, sei er nach unsern Akten gar nicht darüber hinausgekommen. Ich verstehe nicht, wie der Umstand, daß ihn hier wegen der Stratonike, der Frau des Apollophanes ein schweres Mißgeschick erreichte, ein Grund dafür sein soll, möchte vielmehr annehmen, daß sich unsere Akten auch hier an die Apostelgeschichte angeschlossen haben. Dann ist aber zugleich viel wahrscheinlicher, daß sie diese Episode in den ersten und nicht den zweiten Aufenthalt in Philippi verlegt haben — denn daß Paulus auch auf der Hinreise nach Korinth diese Stadt berührte, wird der Verfasser mit Recht als selbstverständlich angenommen haben, auch wenn es nicht ausdrücklich in der Apostelgeschichte stand. Hätte er nämlich an den zweiten Besuch nach dem dreimonatlichen Aufenthalt in Korinth gedacht, so würde auffallen, daß er sich das Aufkommen der Irrlehre des Simon und Cleobius, das dem Apostel als eine Neuigkeit mitgeteilt wird, ganz außerordentlich plötzlich vorgestellt haben müßte. Auch soll jener nicht nur in Philippi gefangen gesetzt worden, sondern auch die Kunde davon schon nach Korinth gedrungen sein; dazu reichen aber die paar Wochen, die allein seit seiner Abreise von Korinth verflossen sein könnten, doch nicht aus. Allerdings setze ich dabei voraus, daß der Verfasser der Akten sich die Chronologie des Lebens des Paulus an dieser Stelle wirklich klar gemacht hat; aber das scheint mir nach allem bisherigen auch erlaubt zu sein. Und endlich hat ja Schmidt (S. 213f.) ebenfalls den Eindruck, daß die Korinther in einer größeren Zeitspanne nicht mit Paulus in Berührung gekommen sein können; er macht das zwar für seine obenerwähnte Theorie geltend; richtiger wird man aber daraus entnehmen, daß die Episode in den ersten, act 20 nur vorausgesetzten Aufenthalt in Philippi gehört. Paßt dazu doch auch besser, daß der Apostel nach S. 43 Z. 12f. nicht mit den Philippern zufrieden zu sein scheint (vgl. Schmidt S. 103, 2): dazu war aber z. Z. von act 20, 6, soweit wir wissen, kein Anlaß; dagegen im zweiten Korintherbrief, der (in diesem Teil) auf der Hinreise nach Korinth in Macedonien, wahrscheinlich in Philippi geschrieben war — und vielleicht wusste der Verfasser unserer Akten auch das und verlegte deshalb die ganze Episode eben in diese Zeit — sagt Paulus 7, 5: καὶ γὰρ ἐλθόντων ἡμῶν εἰς Μακεδονίαν οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἡ σάρξ ἡμῶν, ἀλλ᾽ ἐν παντὶ θλιβόμενοι· ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι. Und dann ist auch in der Tat (vgl. Schmidt S. 11) nach der Apostelgeschichte (aber nicht nach 20, 1,

wo kein Ort genannt ist, sondern 16, 11 oder 20, 5) oder vielmehr genauer nach 2 Kor 2, 12 zu vermuten, daß die auf S. 44 zu Ende gehende Erzählung nach Troas verlegt war.

Ja vielleicht dürfen wir auch das von Schmidt als S. 41 u. 42 bezeichnete Blatt in der Tat an diese Stelle setzen und das hier von der Verurteilung des Paulus ad metalla und seiner Wiedererweckung eines Mädchens, die einen Felsen hinabgestürzt werden sollte, erzählte als nach Troas oder Assos (wo Paulus wenigstens act 20, 13f. hinkam) verlegt denken. An sich ließe sich ja zwar auch an eine andere Gegend, etwa an Tyrus denken, wo der Verfasser nach dem früher gesagten Paulus etwas länger hätte verweilen lassen können. Ja wenn Euseb, wie gelegentlich (S. 103, 1) auch Schmidt bemerkt, de mart. Pal. 7, 2 von einer Christin Theodosia erzählt, die hier unter Diokletian nach furchtbaren Qualen in die Wogen gestürzt worden sei, während die übrigen in die Bergwerke von Phaino (dem jetzigen el-Mismije im Hauran) geschickt wurden und das letztere auch später geschah (vgl. die Stellen bei Arnold, Christianorum ad metalla damnatorum historia bei Thomasius, historia sapientiae et stultitiae III, 1693, 120f.), so könnte es ebenso schon früher vorgekommen und auch die besondere Strafe der Theodosia, wenn für sie etwa die der hier verehrten Atargatis ursprünglich dargebrachten Menschenopfer[1] vorbildlich wären, dort üblich gewesen sein. Aber auch abgesehen von der völligen Unsicherheit dieser letzten Vermutungen, sowie der Schwierigkeit, daß der Verfasser, wenn er wirklich Paulus ad metalla verurteilt werden ließ — das koptische Wort ist nur zur Hälfte erhalten — Phaino sehr viel näher an die Küste verlegt haben müßte, entscheidet doch gegen die ganze Kombination schon dies, daß die beiden Seiten, die gewiß so wie angegeben aufeinander folgten, wegen der Faserung der zweiten Hälfte unserer Handschrift angehört haben müssen. Freilich könnte man nun auch hier zunächst an einen andern Ort Kleinasiens oder Griechenlands denken, an den Paulus nach der Apostelgeschichte gekommen war; aber

1. wissen wir, daß im ersten Jahrhundert bei Andeira Eisen, bei Kisthene Kupfer, bei Ergasteria Blei gewonnen ward,[2]

---

[1] Ed. Meyer (Geschichte des Altertums I, 1884, 321) bringt auch den manchmal nach Joppe verlegten Andromedamythus damit in Verbindung, dagegen freilich Tümpel, Die Aithiopenländer des Andromedamythus, Jahrb. f. klass. Phil., 16. Suppl. 1888, 141f.

[2] Vgl. Ardaillon, Metalla, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, 34. fasc. 1903, 1850, wo auch die Belegstellen angegeben sind.

2. ist das Ufer wenigstens bei Assos so steil, daß der Dichter Stratonicus, wie Strabo erzählt (geogr. XIII, 1, 57 p. 610), mit Bezug darauf den homerischen Vers:

ἆccον ἴcθ', ὥc κεν θᾶccον ὀλέθρου πείραθ' ἵκηαι

auf Assos bezogen hatte, und

3. forderte doch die Notiz 2 Kor 1, 8 περὶ τῆc θλίψεωc ἡμῶν τῆc γενομένηc ἐν τῇ 'Αcίᾳ, ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ὑπὲρ δύναμιν ἐβαρήθημεν, ὥcτε ἐξαπορηθῆναι ἡμᾶc καὶ τοῦ ζῆν einen Verfasser, der das Leben des Paulus ausschmücken wollte, geradezu dazu heraus, von dieser Zeit eine besonders schwere Heimsuchung zu erzählen. Und das war die damnatio ad metalla, sofern sie wenigstens nach den spätern Bestimmungen (L. 28, 6 Dig. de poen. Bas. LX tit. 51 const. 28, 6) immer auf Lebenszeit geschah; daß sie nur der praefectus urbi verhängen konnte (L. 8, 5 Dig. de poen. LX tit. 51 const. 8, 5), brauchte unser Verfasser ja nicht zu wissen oder zu berücksichtigen. Gewiß ist auch so noch keine Gewißheit zu erreichen; aber als eine mögliche Vermutung glaube ich es doch bezeichnen zu dürfen, daß unser Blatt an die angegebene Stelle gehört.

Dagegen wird auf die philippische Episode von den uns noch erhaltenen Stücken der Paulusakten zunächst dasjenige gefolgt sein, was wir auf S. 51 und 52 nach Schmidts Zählung lesen. Daß diese Ankündigung der Romreise des Apostels nämlich zunächst einmal der zweiten Hälfte der Handschrift angehörte, folgt wieder aus der Faserung; daß sie kurz vor der Romreise selbst stattgefunden haben soll, ist an sich wahrscheinlich; ja vielleicht läßt sich auch über den Ort, nach dem sie verlegt worden sein könnte, wenigstens vermutungsweise etwas ausmachen.

Die eine Weissagung über Paulus wird nämlich hier dem Cleobius in den Mund gelegt, „der aber mit dem Ketzer gleichen Namens nichts zu tun hat", sagt Schmidt S. 105. In der Tat scheint auch der Präfekt Longinus mart. Pauli 3 ff. von dem Vater der Phrontina S. 41 f. bei Schmidt und der korinthische Presbyter Zenon im Briefe der Korinther V. 1 und der Sohn des Onesiphoros acta P. et Th. 2, obwohl das nicht absolut sicher ist (auch der Vater der Phrontina hat mit Soldaten zu tun), verschieden zu sein; d. h. dieselben Namen scheinen in unsern Akten für verschiedene Personen vorzukommen. Aber schlechterdings ausgeschlossen ist es doch bei Cleobius nicht, daß er mit dem Irrlehrer identisch sein soll. Man kann zwar nicht sagen, er werde nicht erst, wie der Presbyter Zeno und Präfekt Longinus, den Lesern ausdrücklich vorgestellt; denn dabei wird schon vorausgesetzt, daß sich S. 51 bei

Schmidt unmittelbar und ohne daß Cleobius erst noch genannt wurde, an den Brief des Paulus an die Korinther anschloß. So möchte ich zunächst nur behaupten, daß das an sich anging: auf der Seite sind (und zwar aus der Mitte heraus) nur 16 Zeilen zu lesen, durchschnittlich enthält aber jede 26; so konnten, wenn auch für den Fuß der Seite ein paar zu reservieren sind, doch jedenfalls am Kopf soviel stehen, als für einen kurzen Bericht über die Reise des Paulus von Philippi nach Korinth zureichten. Auch wäre es doch die schlagendste Überwindung des Irrlehrers gewesen, wenn er sich in einen Lobredner des Paulus verwandelt hätte. Und endlich und vor allem scheint mir diese Weissagung über Paulus, die doch wohl so, wie Schmidt will, zu ergänzen sein wird, besonders gut nach Korinth zu passen. Man vergleiche nur mit dem, was wir hier lesen, dasjenige, was Paulus Röm 15, 19ff. schreibt — und der Verfasser unsrer Akten konnte wieder sehr wohl wissen, daß dieser Brief während des letzten Aufenthalts des Apostels in Korinth geschrieben war:

| | |
|---|---|
| Brüder, der ... läßt vollenden Paulus alle Verwaltung, und darnach läßt er ihn gehen hinauf [nach Jerusalem?]; von (?) hier aber soll er ... in großer (vieler) Unterweisung und Erkenntnis und Aussaat des Wortes usw. | ὥϲτε με ἀπὸ Ἰερουϲαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριϲτοῦ ... νυνὶ δὲ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖϲ κλίμαϲι τούτοιϲ ... νυνὶ δὲ πορεύομαι εἰϲ Ἰερουϲαλήμ ... τοῦτο οὖν ἐπιτελέϲαϲ, καὶ ϲφραγιϲάμενοϲ αὐτοῖϲ τὸν καρπὸν τοῦτον, ἀπελεύϲομαι δι' ὑμῶν εἰϲ Σπανίαν· οἶδα δὲ ὅτι ἐρχόμενοϲ πρὸϲ ὑμᾶϲ ἐν πληρώματι εὐλογίαϲ Χριϲτοῦ ἐλεύϲομαι (vgl. auch 1, 13). |

Und doch betone ich nochmals: es handelt sich dabei nur um eine Vermutung; daß das Stück überhaupt ungefähr an diese Stelle, an die es ja auch Schmidt setzt, gehört, wird ja niemand bezweifeln. Dagegen vermöchte kein Mensch zu sagen, wo die nur ganz fragmentarisch erhaltenen Seiten 71—74 nach Schmidts Zählung hingehören, wenn die beiden Blätter nicht mit Seite 19—22 (bei Schmidt S. 11—14) je ein Doppelblatt gebildet hätten. So aber können wir, die obige Veranschlagung des ganzen Codex auf 90 Doppelblätter vorausgesetzt, sie als Seite 159—162 bezeichnen, und dazu stimmt, daß in der vierten Zeile auf S. 71 nach Schmidts Zählung (S. 10 Z. 21 von unten steht irrtümlich 70, 4): nach Rom zu lesen zu sein scheint.

Endlich das Martyrium des Paulus, von dem uns sechs, von Schmidt

mit 53—58 bezeichnete Seiten koptisch erhalten und das, nach unsern andern Texten zu urteilen, im ganzen ziemlich 10 Seiten in Anspruch nahm,[1] stand natürlich am Schluß: das beweist zum Überfluß auch noch die interessante Unterschrift auf S. 58 nach Schmidts Zählung: die πράξεις des Paulus gemäß dem Apostel. Da nun aber die Handschrift am Schluß (auf den, wie wir oben vermuteten, freigebliebenen Seiten) noch ein Stück aus einem unbekannten Evangelium (S. 79 und 80 der Schmidtschen Zählung) enthielt, so kommen die letzten Seiten nicht mehr in Frage; auf den 18, die nach dem vorhin gesagten überhaupt noch zur Verfügung standen, hatte das Martyrium mit seinen 10 Seiten aber jedenfalls Platz.

Blicken wir noch einmal auf den ganzen zweiten Teil der Handschrift zurück, so sind uns von ihm, wie von dem ersten (und also von den gesamten Paulusakten) etwa zwei Drittel einigermaßen erhalten, nämlich

2 Seiten (bei Schmidt 61 u. 62), die sich nicht bestimmter deuten ließen,
2 „ ( „ „ 60 u. 59), die sich wahrscheinlich auf das sog. Apostelkonzil bezogen,
2 „ (das Fragment des Nicephorus Callisti, das diesen Umfang gehabt haben wird),
2 „ (bei Schmidt 41 u. 42), die eine nach Troas oder Assos verlegte Episode,
10 „ ( „ „ 43—50 + 2 sonst erhaltenen), die den Briefwechsel mit den Korinthern enthielten,
2 „ ( „ „ 51 u. 52), die die Ankündigung der Romreise brachten,
4 „ ( „ „ 71—74), die vielleicht diese Reise selbst erzählten,
10 „ ( „ „ 53—58 + 4 sonst erhaltenen), die das Martyrium berichteten.

Dann bleiben freilich, wenn wir für das Evangeliumfragment am Schluß, das meiner Meinung nach mit dem uns erhaltenen und nur am Anfang verstümmelten Blatt begonnen, aber nicht geendigt haben kann (anders Schmidt S. 239), nur 4 Seiten rechnen, für alles Übrige, was nach der Apostelgeschichte, an die sich unsere Akten anschlossen, in ihrem zweiten Teil noch erzählt worden sein muß, immer noch 52 Seiten übrig; man kann also kaum mit Schmidt (S. 106. 168) behaupten, sie könnten deshalb

[1] S. 87 Z. 11 des Schmidtschen Buchs steht wieder irrtümlich: Lücke von 1 Seite statt: von 1 Blatt.

keine Reise des Apostels nach Spanien erzählt haben. Zumal wenn sie sie kurz abmachten — und etwas Genaueres weiß man ja nirgends davon — konnten sie sie doch erwähnen; denn auch daß sie trotz der Verbreitung und des Ansehens der Paulusakten nicht noch häufiger erwähnt wird, als es tatsächlich doch geschieht (vgl. zuletzt Zahn, Einleitung I, 1897.[2] 1900, 450), läßt sich — ähnlich wie die Nichtberücksichtigung von 1 Clem. 5, 7, wo trotz Schmidt (S. 170) τέρμα τῆς δύσεως auf Spanien zu beziehen sein wird — aus dem mangelnden Anlaß dazu erklären. Noch weniger darf man natürlich den Umstand, daß sich der Verfasser der Paulusakten sonst an die Apostelgeschichte hält, gegen die Aufnahme der spanischen Reise einwenden; denn da jene des Todes des Apostels nicht ausdrücklich gedenkt, konnte er ja mit der von ihr berichteten διετία in Rom den Lauf des Lebens des Paulus noch nicht geschlossen glauben. Aber anders steht es schon mit der vorhin zitierten Stelle, wo sich an die (erste und einzige) Predigt in Rom gleich der Tod anschließen zu sollen scheint; und auch das Martyrium selbst ist wohl so zu verstehen, so selten das bisher geschieht. Wenn es nämlich zu Anfang heißt: in Rom erwarteten Paulus Lukas, der aus Gallien, und Titus, der aus Dalmatien gekommen war — so erklärt man das gewöhnlich nach 2 Tim 4, 10 so, daß beide von Paulus während seiner ersten römischen Gefangenschaft verschickt worden und vor ihm dorthin zurückgekehrt seien. Aber nötig ist das doch nicht, so wenig man natürlich trotz alles bisherigen daran denken darf, unserem Verfasser das richtige geschichtliche Verständnis jener Stelle (vgl. meinen Paulus I, 405 ff.) zuzutrauen. Jedenfalls konnte er, wenn er für Crescens Lucas (und für Galatien Gallien) einsetzte, auch das Ganze in eine frühere Zeit verlegen und also Lukas und Titus Paulus bei seiner ersten und einzigen Ankunft in Rom dort erwarten lassen. Schmidt (S. 169) macht sehr richtig darauf aufmerksam, daß auch Titus (act. P. et Th. 2) scheinbar nach Ikonium vorausgeschickt worden war — und dort handelte es sich um eine Stadt, in der noch gar keine Christen waren — und daß ebenso Ignatius auf kürzerem Wege Glieder seiner Gemeinde nach Rom vorauseilten, um ihn dort zu empfangen. Freilich scheint nun Paulus in den Akten als freier Mann nach Rom zu reisen; aber einmal ist das nicht ganz sicher — daß er sich außerhalb Roms eine Scheune mietet, kann angesichts des ἐν ἰδίῳ μισθώματι Act 28, 30 jedenfalls nicht dafür angezogen werden — und zweitens konnte, wie Schmidt (S. 169, 1) wieder richtig bemerkt, der Verfasser Paulus nach seiner Appellation an den Kaiser als freien Mann nach Rom reisen

lassen. Denn daß er dort zum erstenmal auftritt, das hat Schmidt aus der Schilderung in Kap. 1 wohl mit Recht geschlossen.

Dann aber kann in der Tat das Martyrium des Petrus nicht in unsern Akten gestanden haben; ja der Hauptgrund dafür ist ja schon oben (S. 233 f.) beseitigt worden. Auch darin verdient Schmidt (S. 124ff.) wohl Zustimmung, wenn er die Zitate des Pseudocyprian und vielleicht Laktanz in unserer Schrift für unmöglich erklärt, die praedicatio Pauli also (so heißt das Buch wenigstens bei Pseudocyprian ausdrücklich) von den Akten unterscheidet. Eigentlich hätte man das ja schon früher tun sollen — so gut wie man das κήρυγμα Πέτρου von den Akten desselben zu unterscheiden gelernt hat; angesichts der zu zwei Dritteln rekonstruierten Paulusakten dürfte es aber unvermeidlich geworden sein.

Daß dagegen mit Schmidt auch das bei Clemens Alexandrinus zitierte Pauluswort: λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους· ἐπίγνωτε Σίβυλλαν ὡς δηλοῖ ἕνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα· καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε κτλ. den Paulusakten abzuerkennen sei, möchte ich nicht behaupten. Es konnte doch in einer Predigt des Paulus vorkommen; freilich läßt sich auch nicht der Schatten eines Beweises dafür erbringen, daß es in unsern Akten gestanden haben müßte.[1]

[1] Soll ich zum Schluß dieses Abschnitts noch einmal übersichtlich zusammenstellen, wie ich mir die Komposition der Paulusakten denke, so möchte ich zugleich für künftige, billigere Ausgaben derselben eine andere Zählung der Blätter der koptischen Handschrift in Vorschlag bringen, die sich, soweit das möglich ist, an deren tatsächliche Angaben oder Anzeichen anschließt. Wo ich die Nummer der betr. Seite nur vermute, setze ich sie in Klammer; handelt es sich um ganz unsichere Schätzungen, in doppelte Klammer. Auf Einordnung von S. 63—66 bei Schmidt verzichte ich überhaupt, wie er selbst auf die von S. 75—78. Auch hebe ich nochmals hervor, daß mir manchmal die Zusammengehörigkeit der einzelnen Fetzen zu demselben Blatt zweifelhaft ist; schließe ich mich aber im übrigen an Schmidts Zusammensetzung derselben an, so möchte ich die Blätter folgendermaßen ordnen.

S. 1—8 verloren,
„ 9 = S. 2 bei Schmidt,
„ 10 = „ 1 „ „
„ 11—30 = „ 3—22 „ „
„ 31. 32 verloren,
„ 33—40 = S. 23—30 bei Schmidt,
„ 41. 42 oder mehr verloren,
„ (43—48) = S. 31—36 bei Schmidt,
„ (49—52) oder mehr verloren,
„ (53. 54) = S. 37. 38 bei Schmidt,
„ (55—58) oder mehr verloren,
„ (59. 60) = S. 39. 40 bei Schmidt,
„ (61. 62)) verloren,
„ ((63—66)) = S. 70—67 bei Schmidt,
„ ((67—90)) verloren,
S. ((91. 92)) = S. 61. 62 bei Schmidt,
„ ((95. 96)) = „ 60. 59 „ „
„ ((97—120)) verloren,
„ ((121. 122)) = S. 41. 42 bei Schmidt,
„ ((123. 124)) = „ 44. 43 „ „
„ ((125—130)) = „ 45—50 „ „
„ ((131. 132)) verloren,
„ ((133. 134)) = S. 51. 52 bei Schmidt,
„ ((135—158 verloren,
„ 159—162 = S. 71—74 bei Schmidt,
„ 163—168) verloren,
„ (169. 170) = S. 53. 54 bei Schmidt,
„ (171. 172) verloren,
„ (173—176) = S. 55—58 bei Schmidt.

2.

Wenden wir uns zu der zweiten Frage, die hier behandelt werden sollte, der nach dem Geschichtswert der Paulusakten, so schlägt Schmidt (S. 198ff.) denselben ausserordentlich gering an. Und gewiß hat er damit im allgemeinen wieder Recht: ihr Verfasser hat das Meiste, was er berichtet, auf Grund des neuen Testaments oder frei erfunden. Es geht also z. B. nicht an, um von der antiochenischen Episode am Anfang gleich abzusehen, mit Zahn (vgl. zuletzt Einleitung[2] I, 412) wegen acta P. et Th. 2ff., aber im Widerspruch mit 2 Tim 1, 18. 4, 19 das Haus des Onesiphorus von Ephesus nach Ikonium zu verlegen. Selbst die Figur der Thekla kann durchaus unhistorisch sein; denn wenn das zuletzt von Rolffs (Neutestamentliche Apokryphen 1904, 360) gegen diese Annahme angeführte von Schmidt (S. 206f.) nicht genügend widerlegt zu sein scheinen sollte, so hat doch, ihn im voraus ergänzend, schon Schlau (S. 36ff.) und namentlich Rey[1] (S. 24ff.) im einzelnen

[1] Ich führe aus der Dissertation von Rey die hierher gehörigen Hauptstellen an: Ce n'est qu'à l'apparition de l'écrit sur Thecla signalée par Tertullien, au déclin du IIe siècle, que Thecla commence à avoir une histoire. Jusque-là, nulle trace laissée dans l'Église par la présence d'aucune Thecla; elle n'existait pas encore. (Über Methodius vgl. Schmidt S. 148.) Grégoire de Nazianze la mentionne souvent. Les traits, qu'il raconte d'elle, sont pris dans nos Acta. Chez Chrysostome c'est un autre détail que nous trouvons relevé d'après nos Acta: la bienheureuse Thecla a donné ses bijoux pour voir Paul (über die Homilie opp. ed. Montfaucon II, 749ff. vgl. Schmidt S. 231f.). Un autre trait relaté plus tard par Jean Damascène est évidemment pris des Acta P. et Th. C'est la prière de Thecla qui a sauvé la défunte Falconilla. Ceux qui en Orient ont entrepris de raconter la vie de Thecla, Basil de Séleucie (au Ve siècle), Nicetas Paphlagon (qui vivait vers 880 à Constantinople), le logothète Simon (probablement au Xe siècle) l'ont tous fait d'après nos Acta. En Occident, soit que la défaveur jetée par Tertullien se fît sentir encore, soit que les Acta blessassent le sentiment général de l'Église, le nom de Thecla resta longtemps dans l'oubli et, s'il en sortit, ce ne fut qu'à l'époque de l'apogée de sa gloire en Orient. En Afrique notamment Thecla tomba dans l'obscurité. Cyprien qui lisait beaucoup Tertullien ne la mentionne jamais, quoiqu'il en ait eu souvent occasion. Dans le Nord de l'Italie Thecla fut mieux connue. Zénon de Vérone (fin du IVe siècle) relate le courage de Thecla au milieu des persécutions et dans des traits empruntés du récit des Acta. C'est aussi la Thecla des Acta qui célèbre Ambroise.

Mais si la diffusion des Acta a contribué à empêcher la légende de s'enrichir de traits nouveaux, elle n'aurait peut-être pas suffi à faire vivre cette légende, si les Acta ne s'étaient pas créé un centre vivant, une légende locale. C'est Séleucie en Isaurie, le lieu où, d'après le livre, elle avait été passer les dernières années de sa vie, qui devint le pays de Thecla. Avec la naissance du monachisme, un monastère de Thecla s'établit sur les hauteurs qui dominent Séleucie et la mer, et devint promptement très important. Au IVe siècle, il y en avait déjà plusieurs, répandus sur la colline de Thecla. Les pélerins affluaient. On communiquait avec toute la chrétienté.

gezeigt, daß die spätere Theklalegende durchaus auf unsere Akten (bez. den betr., später besonders überlieferten und daher längst bekannten Teil), sowie den Kult der Thekla in Seleucia in Isaurien zurückgeht. Überhaupt nicht eingegangen ist Schmidt, soweit ich sehe, auf die Beschreibung der äußern Erscheinung des Paulus acta P. et Th. 3, die doch von vielen für geschichtlich gehalten wird; ich ergänze also auch hier seine Untersuchung namentlich nach den Forschungen von Joh. Ficker (Die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst 1887, 34ff.) und Weis-Liebersdorf (Christus- und Apostelbilder. Einfluß der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen 1902, 69ff.).

Freilich in den Streit über die Zeit der einzelnen Darstellungen des Paulus und eine etwaige Entwicklung seines Typus einzugreifen, kann ich mich nicht für befugt halten. Aber das ist jedenfalls klar, daß der Bassussarkophag, die Berliner Elfenbeinpyxis und auch die Silberbüchse von Pola den Apostel kahlköpfig abbilden. Nun wird das allerdings auch in den Petrus-Paulus-Akten Kap. 9 vorausgesetzt, sofern hier der Schiffsherr Dioskoros, „weil er auch kahlköpfig war“, in Puteoli für Paulus gehalten, ergriffen und enthauptet wird, und da dafür der Ausdruck ἀναφαλανδός und nicht, wie in den Paulusakten, ψιλὸς τῇ κεφαλῇ gebraucht wird, könnte man meinen (zumal wenn man für die Petrus-Paulusakten — meiner Meinung nach freilich ohne Grund — eine Quelle aus dem zweiten Jahrhundert voraussetzte), daß eine von den Paulusakten unabhängige Tradition über das Äußere des Paulus existiert habe. Indes der Umstand, daß in dem pseudolucianischen Dialog Philopatris, Kap. 12 ein offenbar nach Paulus gezeichneter Christ — das beweist das aus 2 Kor 12, 2 entlehnte ἐς τρίτον οὐρανὸν ἀεροβατήσας, während das Γαλιλαῖος den Christen überhaupt bezeichnen dürfte[1] — zwar auch als ἀναφαλαντίας, zugleich aber als ἐπίρρινος beschrieben wird, also ebenso, wie in den Paulusakten, deutet wohl darauf hin, daß die ganze Anschauung eben aus ihnen stammt. Haben sie doch auch sonst die Darstellung vielfach beeinflußt: eine Elfenbeintafel im Britischen Museum stellt Paulus' Verkehr mit Thekla dar, ebenso ein Relief in der Kirche von Etschmiadzin; auch die Frau, die auf dem Marseiller Sarkophag zusieht, wie Paulus im Gefängnis sitzt und aus der Stadt hinausgeschleift

[1] Möglich wäre es ja auch, daß sich diese Bezeichnung auf die von Hieronymus überlieferte Herkunft der Eltern des Paulus aus Giscala bezöge, die Zahn (Einleitung I, 49) vermutungsweise aus den Paulusakten ableiten will; aber ein Beweis dafür ist auch nach Auffindung der koptischen Fragmente nicht zu erbringen (vgl. Schmidt S. 167).

wird, scheint Thekla zu sein, und auf einem Sarkophagfragment, das im Februar 1897 an der flaminischen Straße in Rom gefunden wurde und u. a. ein allerdings verstümmeltes Schiff darstellt, steht unter dem Steuermann der Name Paulus, an der Schiffswand Thekla. Wenigstens auf der ersten und letzten dieser Darstellungen aber erscheint Paulus wieder kahlköpfig, wie in unsern Akten.

Und doch wäre es nun möglich, daß diese von einer ältern Tradition abhängig wären. Aber einmal wissen wir von einer solchen nichts — auch das erste Bild des Apostels, von dem wir erfahren, gehörte erst der Karpokratianerin Marcellina an — und dann läßt sich die Schilderung der Akten auch ohne dies, wie das Übrige, aus dem neuen Testament und der freien Erfindung des Verfassers erklären. Daß Paulus nämlich zunächst klein von Gestalt war, mochte er aus act 14, 12 entnehmen, wo Barnabas für Zeus, Paulus für Hermes gehalten wird — allerdings, nach der Erklärung des Berichterstatters, ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου. Aber auch 2 Kor 10, 10: ἡ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής war so zu verstehen; ja vielleicht deutete man auch den Namen Paulus in demselben Sinne. Ferner die Kahlköpfigkeit ging möglicherweise in unklarer Beziehung auf act 18, 18. 21, 24 zurück; oder schrieb man sie Paulus nur zu, weil man ihn sich wie einen Philosophen vorstellte? (vgl. auch Euseb bei Pitra, spicil. Sol. I, 383 ff.). Die Krummbeinigkeit war wohl „pure Erfindung"; vielleicht sollte sie auch, wie die andern bisher erwähnten Eigenschaften, Paulus als häßlich bezeichnen. Die andern Attribute dagegen: in edler Haltung, mit zusammengewachsenen Augenbrauen und ein klein wenig hervortretender Nase, voller Freundlichkeit — gehörten einfach zu dem damaligen Schönheitsideal und finden sich in zahlreichen andern Beschreibungen wieder. An eine ältere Überlieferung brauchen wir also auch bei dieser Schilderung nicht zu denken.

Aber gleichwohl könnte nun doch unsern Akten in anderer Beziehung eine historische Erinnerung zu Grunde liegen. Ramsay (31 f.) hat unter dem Beifall von Rolffs (S. 360) zu zeigen versucht, daß die via Sebaste nach dem Jahr 74, wo ein großer Teil von Pisidien zu Pamphylien geschlagen ward, ihre Bedeutung verloren hätte; aber der Beweis erscheint mir in keiner Weise erbracht. Umsomehr wird er mit der, freilich nicht erst von ihm aufgestellten, aber besonders energisch (zuletzt in einem Artikel: a lost chapter of early Christian history, Expositor 1902, VI, 6, 278 ff.) verfochtenen Behauptung der Geschichtlichkeit der Königin Tryphäna (acta P. et Th. 27 ff.) Recht haben: die aus Münzen

bekannte Mutter des Polemon von Pontus konnte, da ihr gleichnamiger Vater früher König von Lykaonien war, in der That auch später wieder dort wohnen.[1] Von Gutschmid, der diese Identifikation zuerst vornahm (Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, rhein. Museum 1864, 177ff.), hielt endlich auch den Prokonsul Castel(l)ius (Cestil(l)ius, Cestel(l)ius, Castelus, Kestilus, Catellius, Sextilius) (Kap. 14ff.) für historisch, und in der Tat ließen sich wohl allerlei niedriger stehende Persönlichkeiten erfinden, aber kaum ein Mann in dieser Stellung. Nur hat der von von Gutschmid (S. 396f.) in Vorschlag gebrachte Cäsellius Bassus, den Tacitus, ann. XVI, 1 erwähnt, soweit wir wissen, ebensowenig wie die uns aus Inschriften bekannten Catelius und Catellius Beziehungen zu Lykaonien gehabt; dagegen A. Cäsennius Gallus war nach CIL III, 312. 318 Suppl. 12218 von 80—82 Statthalter von Galatien und Kappadocien und L. Catilius Severus nach CIG II, 3509 unter Trajan oder Hadrian Prokonsul von Asien[2]; einer von ihnen könnte also wohl das Urbild zu unserm Castelius, oder wie der Name ursprünglich lauten mochte, abgegeben haben.

So gehört freilich diese Notiz vielmehr schon zu denen, die den Wert unserer Akten für die Geschichte der späteren Zeit begründen; Schmidt (S. 188ff.) hat darauf zur Genüge hingewiesen. Ich möchte hier nur noch daran erinnern, daß man wohl die dort freilich Hymenäus und Philetus in den Mund gelegte Behauptung, ἀνάcταcιν ἤδη γεγονέναι 2 Tim 2, 18 nach act. P. et Th. 17 erklären darf — freilich nach welcher von den beiden auch vom Kopten gebotenen Anschauungen? (vgl. Zahn, Einleitung I, 488f.) Wie lehrreich endlich die Schilderung des Zusammentreffens von Thekla mit Alexander und des spätern Verhaltens der Frauen von Antiochia (Kap. 26ff. 35) für unsere Erkenntnis der religiös-sittlichen Anschauungen im damaligen Heidentum ist, hat Ramsay (S. 397ff.) mit Recht betont; nur behauptet er wieder ohne Grund, daß dieselben bloß um 50 und nicht auch hundert Jahre später geherrscht hätten.

Wenden wir uns zu der nach Myra verlegten Szene, so wird in ihr wohl niemand einen geschichtlichen Kern vermuten. Höchstens könnte

[1] Nur darin geht Ramsay (The Church 389. 396) zu weit, wenn er, um ihre Anwesenheit in Antiochia zu erklären, auch die dort veranstaltete venatio für geschichtlich hält; der Verfasser der Akten konnte sie leicht dahin versetzen, wenn er nur wußte, sie habe überhaupt z. Z. des Paulus in Lykaonien gelebt.

[2] An ihn erinnert schon Rey S. 58, während die Zurückführung des Castellius über Qua. Statius oder Qua. St. Ti. auf den T. Statius Quadratus des Martyriums des Polykarp ebenda 59 wie ein schlechter Witz aussieht.

man daraus, daß hier Nympha als Frauenname vorkommt, schließen, daß das auch Kol 4, 15 der Fall sein müsse; aber ebensogut könnte aus dem selteneren Mannesnamen Nymphas der häufigere Frauenname gemacht worden sein (vgl. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe[8 bez. 7] 1902, II, 174). Von einem etwa in Myra besonders verbreiteten Hermeskult, aus dem sich die hier verwendeten Namen Hermeios (oder ähnlich), Hermokrates, Hermippus erklären ließen, ist wohl nichts bekannt; der Verfasser wird sich also vielmehr hier die Sache nur möglichst leicht gemacht haben, indem er lauter mit demselben Wort zusammengesetzte Namen wählte.

Daß in Sidon Apollo besonders verehrt worden sei, scheint sonst nicht zu belegen zu sein; eher könnte man in der bei den Sidoniern wohl vorausgesetzten unnatürlichen Unzucht ein geschichtliches Moment sehen; aber ebensogut mochte das der Verfasser willkürlich annehmen.

Die Nachricht des Nicephorus über den Tierkampf des Paulus hat neuerdings wieder Lisco (vgl. zuletzt Vincula Sanctorum 1900, 2ff.) für geschichtlich erklärt; aber dann hätte der Apostel mindestens 2 Kor 11, 24ff. seiner mit gedenken müssen. Aus der Episode mit der Phrontina ließe sich schließen, daß die Bergwerke in der Nähe von Troas auch im zweiten Jahrhundert noch in Betrieb waren — wenn erst die Verlegung der Szene in diese Gegend feststünde. So aber ist auch hier an geschichtlichem Stoff aus unsern Akten nichts zu entnehmen.

Dagegen hat man nach dem Briefwechsel mit den Korinthern schon immer den von unsern Akten bekämpften Gnostizismus beschrieben. Schmidt (S. 180. 204) meint außerdem, die Namen Simon und Cleobius seien aus Hegesipp (bei Euseb, h. e. IV, 22, 5) entlehnt. Ich würde das umgekehrte Verhältnis für wahrscheinlicher halten, will aber darauf, wie auf die ganze Frage nach der Zeit unserer Akten, hier nicht eingehen. An der Weissagung des Cleobius, die ich vermutungsweise nach Korinth verlegt habe, ist interessant, daß Paulus in Rom solche Erfolge haben soll, daß man ihn beneiden und er so aus dieser Welt gehen wird. Liegt da nur Phil 1, 15 zu Grunde oder hat der Verfasser etwa davon gehört, daß die Juden aus Neid die Christen für den Brand Roms verantwortlich machten? Das διὰ ζῆλον καὶ φθόνον 1 Clem 5, 2 könnte ja so gedeutet werden und ohne dies wird es nicht recht verständlich, daß man auf die Christen verfiel.

So bleibt nur noch das Martyrium übrig — nach Rolffs' (S. 364f.) von Schmidt (S. 214) gebilligtem Urteil von all dem Minderwertigen, was die acta Pauli enthalten, zweifellos das minderwertigste. In der Tat

muß man sich angesichts des vielen Unglaublichen hüten, etwa in der Einsprache der Römer Kap. 3, obwohl sie mit Tacitus, ann. XV, 44 stimmt, eine geschichtliche Erinnerung zu sehen. Auch daß Paulus vor dem Ende hebräisch betet, ist wohl nicht fein empfunden, sondern aus act 21, 40. 26, 14 entlehnt, ebenso wie die ganze Unterscheidung einer doppelten Verhandlung aus 2 Tim 4, 16. Und noch weniger beruht (um von den andern gleich abzusehen) auch nur der Name des Präfekten Longus oder Longinus auf Überlieferung: an dem weit entfernten kaiserlichen Hof konnte ein asiatischer Presbyter auch solche „Große" einfach erfinden.

Und doch ist nun dieser Schluß der Paulusakten für unsere Erkenntnis des Lebens des Apostels sehr wichtig durch das, was er nicht enthält, nämlich: eine Befreiung des Paulus, eine Reise nach Spanien und zweite Gefangenschaft. Wenn davon ein Schriftsteller, der die Apostelgeschichte ergänzen wollte und, wie wir gesehen haben, außerdem die paulinischen Briefe genau studiert hat, nichts weiß, so wird die ganze Annahme offenbar noch einen Grad unwahrscheinlicher, als sie schon ohnedies war. Schmidt (S. 170f.) hat gewiß zum Schluß auch damit Recht, daß er sie vielmehr auf die Petrusakten zurückführt, die wieder, ebenso wie der erste Clemensbrief, von Röm 15, 24. 28 abhängig waren.

---

[Abgeschlossen am 10. Juli 1904.]

# Studien zum syrischen Tetraevangelium.

Von **Hugo Greßmann** in Kiel.

## I. Besitzen wir die Philoxeniana oder die Harclensis?

Für Philoxenus von Mabug (488—518 n. Chr.) fertigte bekanntlich der Chorepiskopus Polykarp im Jahre 508 eine syrische Übersetzung des Neuen Testamentes, die 616 von Thomas pauper aus Heraklea revidiert wurde. Besitzen wir beide oder einen dieser beiden Evangelientexte?

J. G. Chr. Adler: Novi testamenti Versiones syriacae (Hafniae 1789) suchte (S. 55) im Codex Florentinus die philoxenianische Version. Diese Ansicht wurde zur Genüge widerlegt von G. H. Bernstein: Das heilige Evangelium des Johannes. Syrisch in Harklensischer Übersetzung (Leipzig 1853). „Die Varianten, welche“ dieser Codex „enthält, sind im Ganzen nicht sehr erheblich und weder zahlreicher noch bedeutender als in anderen HSS dieser Übersetzung“ (S. 2).

Bernstein selbst hielt den Codex Angelicus für philoxenianisch (S. 3) und suchte dies durch eine Reihe von Beispielen zu erhärten. Aber „this is hardly enough to judge by“, so urteilte Isaak H. Hall mit Recht: Notes on the Beirût Syriac Codex in dem Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis (June and December 1882). Er schlug Bernstein mit seinen eigenen Gründen und zeigte (S. 17), daß die Ausgabe von White der Pešittha im allgemeinen näher steht als der Codex Angelicus, und dieser folglich die Philoxeniana nicht vertreten könne.

Hall endlich reklamierte den Beirûter Codex als philoxenianisch. Die Grundsätze, nach denen er die Philoxeniana von der Harclensis unterscheiden will (S. 22), sind sehr fragwürdiger Natur. Die Annahme, als ob die syrische oder nichtsyrische Wiedergabe der Eigennamen irgend etwas beweise, ist falsch. Wenn Hall für den Beirûter Codex zu Matth 19, 28 notiert: ܒܗܘܝܐ ܕܡܢܪܝܫ = ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, so vergißt er hinzuzufügen, daß die Ausgabe von White dasselbe am Rande bietet

11. 8. 1904.

für das im Text stehende ܐܪܟܝܛܪܝܩܠܝܢܘܣ. Joh 19, 2 hat zwar die Ausgabe von White ܣܛܦܢܘܣ, aber Bernstein und viele HSS lesen ܟܠܝܠܐ wie der Beirûter Codex. Die Aufnahme oder Vermeidung eines Fremdwortes ist mehr oder weniger Geschmackssache der Abschreiber gewesen. In dieser Beziehung ist der Unterschied bei verschiedenen Rezensionen derselben Übersetzung oft sehr groß, ist er doch auch vorhanden beim Sinaiticus-Curetonianus; vgl. die Beispiele Hjelts in Th. Zahns Forschungen zur Geschichte des Neutest. Kanons (Leipzig 1903) VII, 1. S. 93 Anm. 3. Die weiteren Grundsätze Halls laufen im wesentlichen darauf hinaus, daß die Philoxeniana der Pešittha näher stehen und bei Abweichungen ein besseres Syrisch bieten müsse als die Harclensis. Das ist gewiß richtig gedacht, allein es fehlen zur Zeit alle Hilfsmittel, um das zu konstatieren. Denn wenn wir auch den Text der Pešittha besitzen, so ermangeln wir doch der Harclensis. Die Ausgabe von Jos. White: Sacrorum evangeliorum versio syr. Philoxeniana. Tom. I (Oxonii 1778) wird trotz des Titels allgemein für die Harclensis gehalten, aber mit Unrecht. Die bekannte Unterschrift, die von Philoxenus und Thomas erzählt, lassen wir als wertlos beiseite. Sie beweist für den betreffenden Codex nicht das mindeste, da sie von fremder Hand hinzugefügt oder fälschlich darunter gesetzt sein kann, wie sie denn sogar unter einem Pešitthatext gefunden ist (Bernstein S. 4).

Wir haben jetzt ein zuverlässiges Kriterium in den Marginalnoten der Massora aus einer HS (Brit. Mus. add. 12178) des 9. oder 10. Jahrhunderts, die benutzt ist in der neuesten Pešitthaausgabe von G. H. Gwilliam: Tetraevangelium Sanctum (Oxonii 1901). An der Richtigkeit dieser massoretischen Lesarten zu zweifeln, haben wir keinen Anlaß. Eine Übersicht über das vorhandene Material kann sich auf die Konsonanten beschränken, da die Vokale in den verschiedenen HSS zu sehr wechseln und eine kritische Edition des Texttypus White, um es kurz so zu nennen, noch nicht gemacht ist. Die Massora bezeichnet die Harclensis gewöhnlich abgekürzt mit ܚܪ̄.

1) Matth 3, 4 ܕܒܫܐ ܕܕܒܪܐ ܚܪ̄ = White
2) Matth 4, 21 ܕܙܒܕܝ ܚܪ̄ = White
3) Matth 13, 33 ܣܐܬܝܢ ܚܪ̄ = White
4) Matth 16, 2 ܡܡܫܐ ܚܪ̄: White ܣܘܡܡܐ
5) Matth 19, 18 ܘܠܐ ܬܣܗܕ ܚܪ̄: White om. ܘ
6) Matth 27, 46 ܐܠܘܐܝ ܐܠܘܐܝ ܚܪ̄: White ܐܝܠܝ ܐܝܠܝ
7) Mark 2, 21 ܡܠܝܘܬܗ ܚܪ̄: White ܡܠܝܘܬܐ
8) Mark 15, 39 ܘܩܢܛܪܘܢ ܕܩܐܡ ܚܪ̄: White om. ܘ

9) Luk 6, 48 ܚܪ̄: ܡܚܠܐ : White ܡܠܐܐ
10) Luk 12, 24 ܚܪ̄: ܒܬ̈ܚܬܐ : White ܒܡܙܡܨܐ
11) Luk 14, 21 ܚܪ̄: ܘܠܒܪ̈ܝܬܐ : White ܘܠܫܘ̈ܩܐ
12) Luk 23, 14 ܚܪ̄: ܡܒܘܩܝ = White
13) Luk 24, 28 ܚܪ̄: ܡܚܘܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ : White om. ܠܗܘܢ
14) Luk 24, 32 ܚܪ̄: ܠܐ ܗܘܐ ܠܒܢ ܝܩܝܕ ܗܘܐ ܒܓܘܢ : White ܠܐ ܗܘܐ ܠܒܢ ܐܠܗܝܒ ܗܘܐ ܕܝܩܕ ܒܢ (am Rande καιομένη)
15) Joh 1, 7 ܚܪ̄: ܕܢܣܗܕ ܥܠ ܢܘܗܪܐ : White ܕܢܣܗܕ ܡܛܠ ܢܘܗܪܐ
16) Joh 2, 15 ܚܪ̄: ܥܘܪ̈ܦܝܗܘܢ : White ܥܘܪܦܐ
17) Joh 4, 35 ܚܪ̄: ܕܩܝܡܝܢ : White hat einen anderen Text
18) Joh 19, 25 ܚܪ̄ ܡܢ ܢܦܘܐ ܕܝܫܘܥ ܐܘܪܫܠܡ :: ܡܠܘܐ ܘܢܘܡܘܣ. ܐܬܬܐ. ܘܡܪܝܡ ܘܡܪܝܡ. ܐܡܗ ܕܡܪܢ. ܐܚܬܐ. ܦܢܘܢ ܗܘܝ ܠܘܬ ܐܬܬܐ. ܢܫ̈ܝܢ ܠܩܘܠܝܢ ܠܐܬܝܢ ܐܚܬܐ = White, nur liest er ܡܠܘܐ und ܢܫܟܘ ܠܩܘܠܝܢ.

Von diesen 18 durch die Massora bezeugten Lesarten der Harclensis sind nur 4 in der Ausgabe von White vorhanden. Dazu kommen 6, die geringfügige Abweichungen zeigen. Es bleiben also 8 Differenzen, d. h. fast die Hälfte! Die Annahme, daß der von White veröffentlichte Text die Harclensis sei, wird darnach sehr fraglich. Noch viel weniger kann er die Philoxeniana repräsentieren. Denn nach den massoretischen Noten muß die Harclensis der Pešittha im allgemeinen viel näher gestanden haben als die Editio Whites. Im Gegensatz zu dieser ist

No. 4 ܚܪ̄ = Peš (immer abgesehen von der Vokalisation)
No. 5 ܚܪ̄ = Peš
No. 7 ܚܪ̄ = einem Teil der Peš-HSS
No. 10 ܚܪ̄ = Peš
No. 11 ܚܪ̄ = Peš
No. 14 ܚܪ̄ = Peš mit Ausnahme von ܝܩܝܕ
No. 15 ܚܪ̄ = Peš
No. 16 ܚܪ̄ = Peš
No. 17 ܚܪ̄ fast = Peš

Dies letzte Beispiel ist besonders instruktiv. Der griechische Text von Joh 4, 35 lautet: καὶ θεάcαcθε τὰc χώραc ὅτι λευκαί εἰcιν πρὸc θεριcμόν· ἤδη <καὶ III> ὁ θερίζων. Der Syrer dagegen bietet übereinstimmend bei Sin, Cur und Peš: ܘܚܙܘ ܐܬܪ̈ܘܬܐ ܕܚܘܪ ܘܩܝܡܝܢ ܠܚܨܕܐ. ܡܢ ܟܕܘ ܘܐܠܗ ܕܚܨܕ d. h. er schiebt καὶ παρεcτήκαcιν ein vor πρὸc θεριcμόν. Woher diese im Griechischen nicht bezeugte Lesart stammt, ergibt sich aus der Harclensis, in der ܕܩܝܡܝܢ gestanden haben soll = ὅτι παρέcτηκεν = Mark 4, 29. Die Harclensis folgt hier noch einem uns nicht mehr bekannten griechischen Texte. Die Ausgabe von White dagegen stimmt

genau mit unsern griechischen HSS: ܘܫܘܐ ܠܐܘܪܝܬܐ ܕܢܡܘܣܐ ܐܬܚܘܝܘܗܝ ܠܘܬ ܚܙܝܐ ܡܢ ܡܢܗ. ܘܗܘ ܕܚܙܐ

Von Interesse ist auch No. 14. Sin, Cur, Peš und White lesen statt καιομένη ein in griechischen Codices nicht bezeugtes βεβαρημένη[1], das doch wohl auf syrischem Boden durch einen alten Schreibfehler (ܝܩܝܪ statt ܝܩܝܕ) entstanden sein muß. Wie tief diese Lesart im Gedächtnis wurzelte, dafür ist die HS Whites ein lehrreiches Beispiel. Obwohl am Rande das richtige griechische Wort angegeben ist und folglich auch im Texte einmal die entsprechende syrische Vokabel gestanden haben muß, so ist sie dennoch durch die von Alters her überlieferte und gebräuchliche wieder verdrängt worden. Wollte man ܝܩܝܕ als ursprüngliche Lesart der Rezension Whites ansehen, so wäre trotzdem ihr Text nicht der der Harclensis.

Nur in No. 6 steht die Editio Whites der Peš näher als die Harclensis, aber sie stimmt nicht genau mit ihr überein (Peš ܐܝܠ ܐܝܠ). Wahrscheinlich ist sie hier überhaupt nicht von der Peš abhängig oder beeinflußt, sondern die Abweichung (ελωει statt ηλι) beruht auf der Grundlage eines anderen griechischen Textes. Dieser eine Fall kann die Masse der übrigen nicht aufwiegen. A potiori berührt sich die Harclensis ihrer sprachlichen Fassung nach viel mehr mit der Peš und ist ihr viel enger verwandt als die Ausgabe Whites. Vor allem aber ist zu betonen, daß die Abweichungen Whites in No. 4, (10,) 11, 14, 15 und 17 (ܐܘܪܝܬܐ statt ܐܪܚܬܐ) von der Harclensis (wie von der Peš) nicht durch eine Revision des syrischen Textes nach dem Griechischen erklärt werden können, sondern daß sie als verschiedene Übersetzungen derselben Vorlage gelten müssen, da die syrischen Ausdrücke sich inhaltlich völlig decken.

Daraus folgt, daß die Editio Whites nicht die Harclensis, geschweige denn die Philoxeniana sein kann, daß sie auch keine Überarbeitung der Harclensis darstellt, sondern daß sie eine vermutlich spätere, jedenfalls von der Peš sich weiter entfernende, unserem griechischen Text sich annähernde andere Übersetzung repräsentiert.

Damit fällt auch der Anpruch Halls, daß sein Beirûter Codex die Philoxeniana enthalte. Wir würden schon zufrieden sein, wenn er die Harclensis uns aufbewahrt hätte. Aber nicht einmal das ist wahrscheinlich, da die Rezensionen des Texttypus White weit auseinander-

[1] Nur der Sahide liest so. Daraus muß man schließen, daß er aus dem Syrischen übersetzt ist.

gehen. Ein endgültiges Urteil wird freilich erst möglich sein, wenn eine neue, auf umfangreicheren Kollationen ruhende Ausgabe desselben vorliegt.

Die Scholien der HS Whites mögen aus der Harclensis übernommen sein. Durch die Massora (vgl. No. 18) wissen wir jetzt sicher, daß die Harclensis solche Scholien besessen hat. Es kann darum auch nicht als ausgeschlossen gelten, daß der Text Whites durch die Harclensis beeinflußt ist, aber er ist nicht mit ihr identisch.

[Weitere Studien folgen.]

---

[Abgeschlossen am 10. Juli 1904.]

# Miszellen.

## Zu Matthäus 5, 18. 19.

In seinem Aufsatz „Die Komposition von Lucas 16“ in dieser Zeitschrift 1903, S. 243ff. hat E. Rodenbusch ein neues beachtenswertes Argument für die bekannte Hypothese geliefert, nach welcher Mt 5, 18. 19 ein später Einschub in den geschlossenen Text der Bergpredigt ist. Obgleich nach Holtzmanns Ausführungen z. St. diese Hypothese kaum noch als eine solche bezeichnet werden kann, vielmehr als sicherer Erwerb der Kritik zu betrachten ist, so muß doch jede weitere Bestätigung willkommen geheißen werden. In diesem Sinne möchte ich auf ein, soweit ich sehe, noch nicht beachtetes Merkmal des sekundären Charakters jener Verse hinweisen. Dieselben sind nämlich offenbar — bis auf einen leicht festzustellenden Kern — aus anderen im Evangelium Matthäus überlieferten Worten Jesu zusammengeflickt, wie sich aus folgender Gegenüberstellung ergibt.

| | |
|---|---|
| 5, 18 ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕωϲ ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸϲ καὶ ἡ γῆ, | 24, 34 ἀμὴν λέγω ὑμῖν οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕωϲ ἂν πάντα ταῦτα γένηται. |
| ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, | ὁ οὐρανὸϲ καὶ ἡ γῆ παρελεύϲεται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωϲιν. |
| ἕωϲ ἂν πάντα γένηται. | |
| 19 ὃϲ ἐὰν οὖν λύϲῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίϲτων καὶ διδάξῃ οὕτωϲ τοὺϲ ἀνθρώπουϲ, | 18, 6 ὃϲ δ' ἐὰν ϲκανδαλίϲῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιϲτευόντων εἰϲ ἐμέ κτλ. |
| ἐλάχιϲτοϲ κληθήϲεται ἐν τῇ βαϲιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. | |
| ὃϲ δ' ἂν ποιήϲῃ καὶ διδάξῃ, | 18, 4 ὅϲτιϲ οὖν ταπεινώϲει ἑαυτὸν . . . |
| οὗτοϲ μέγαϲ κληθήϲεται ἐν τῇ βαϲιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. | οὗτόϲ ἐϲτιν ὁ μείζων ἐν τῇ βαϲιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. |

In V. 18 ist der Gedanke, daß die Worte Jesu (über die Parusie) unvergänglicher seien als Himmel und Erde, auf den Gesetzesbuchstaben übertragen, freilich mit der leisen Abschwächung: bis Himmel und Erde vergehen, wird nichts von dem Gesetze vergehen. Mit Ausnahme der

Worte ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία .. ἀπὸ τοῦ νόμου ist Wort für Wort dem matthäischen Texte der synoptischen Apokalypse entlehnt. Dabei ist das Vorbild rein äußerlich benutzt; durch Verschiebung der Sätze wurde der Ergänzer zu der unklar wirkenden Wiederholung des ἕως ἂν und der Form παρέλθῃ genötigt;[1] γένηται verlor dadurch, daß πάντα auf die Gesamtheit des Gesetzes bezogen wurde, die einfache natürliche Bedeutung, die es 24, 34 hat, und muß nun = πληρωθῇ (natürlich nicht in dem Sinne wie in V. 17, sondern wie 3, 15 und in den Reflexionszitaten) gefaßt werden. Dabei entstand der schiefe Gedanke, als ob die Erfüllung der Gesetzesvorschriften ein in der Zeit verlaufender, sich allmählich vollendender Vorgang wäre und nicht vielmehr in unzähligen Wiederholungen derselben Vorgänge bestände.

Die Abhängigkeit des V. 18 von 24, 35 vermutet wohl auch Holtzmann (Handkommentar S. 61 [2]); ich glaube, sie wird sicher gestellt einerseits durch die sekundäre Anwendung der gleichen Worte und Formeln, andererseits durch die ganz entsprechende Beziehung des V. 19 zu den beiden Stellen des 18. Kapitels; denn hierdurch entpuppt sich der gesamte Einschub als ein armseliger Cento. Mit λύσῃ wird an 5, 17 angeknüpft und zugleich ein Anklang an σκανδαλίσῃ bewirkt; selbst οὖν aus 18, 4 fehlt nicht; der Begriff ἐντολαί ist als Synonymon zu νόμος 18 eingesetzt (vgl. Mt 19, 17), τούτων ist beibehalten, obwohl der Hinweis hier sehr gezwungen erscheint, zumal im Vergleich zu 18, 6 (vgl. 2 παιδίον 4 τὸ παιδίον τοῦτο). Besonders beachtenswert ist, daß trotz

---

[1] Wenn Blass in seiner Matthäusausgabe aus Chrysostomus gegen fast alle Handschriften ἐὰν (παρέλθῃ) aufnimmt anstatt ἕως ἂν „quod male congruit cum ἕως ἂν 11 neque ad sententiam aptum est", so gibt er damit nur einer sehr durchsichtigen Glättung den Vorzug vor dem allerdings schlecht stilisierten ursprünglichen Texte. Man braucht nur die obige Zusammenstellung zu vergleichen, um zu erkennen, wie leicht der Ergänzer dazu kommen konnte, das οὐ μὴ παρέλθῃ seiner Vorlage durch das ἕως ἂν der folgenden Zeile zu variieren; griff er doch gleich mit ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ noch weiter abwärts, ja in einen neuen Satz hinein. Im Nachsatz brachte er dann οὐ μὴ παρέλθῃ wortgetreu unter, um im angehängten Nebensatz ganz in derselben Weise auf ἕως ἂν πάντα γένηται zurückzugreifen. Gerade durch dieses mechanische Verfahren ist der üble Zusammenhang des Satzgefüges entstanden.

[2] Holtzmanns Bemerkung: „das Lc 17 fehlende ἕως ἂν πάντα γένηται kehrt auch Mt 24, 34 wieder, ist also Zusatz", die leicht mißverstanden werden könnte, ist durch die oben gegebene Vergleichung klargestellt. „Aber auch der ganze Spruch sieht aus wie eine Umbildung von Mc 13, 31 = Mt 24, 35 = Lc 21, 33 in judenchristl. Sinne . . ." Bestimmt ist also die Abhängigkeit gerade von der matthäischen Fassung hier nicht ausgesprochen. Sie ist jedoch augenscheinlich; denn Mc hat μέχρις οὗ für ἕως ἂν, Lc setzt nach der einleitenden Formel ὅτι, nach den zwei Subjekten οὐρανός und γῆ den Pluralis und nach dem zweiten οὐ μὴ das Fut. statt des Konj. Aor.

der Einschiebung des Substantivs das Schema der Stelle genau beibehalten ist:

ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιςτευόντων
μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίςτων

Dem ἐςτίν ist durch κληθήςεται, einem Nachklang aus 5, 9, eine eschatologische Wendung gegeben worden. Wenn μικρῶν zu ἐλαχίςτων gesteigert ist, so mag dabei immerhin die Erinnerung an 1 Kor 15, 9 mitgewirkt haben (Holtzmann, Neutest. Theol. I, 154), ebenso wie bei der Umformung ὃς δ' ἂν ποιήςῃ vielleicht Mt 12, 50 (oder gar die Mc-Parallele dazu) nachklingt und in ποιήςῃ καὶ διδάξῃ etwa die Pharisäerrede Mt 23 vorschwebt, zu welcher ja der Gedanke 5, 20 über die pharisäische δικαιοςύνη leicht hinleiten konnte, vgl. bes. V. 3 λέγουςιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦςιν. 4 . . . ἐπιτιθέαςιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν ἀνθρώπων. Der genaue Parallelismus der beiden Hälften von 5, 19 ist nur eine schwächliche Nachahmung der wirkungsvollen Rhetorik der Bergpredigt (z. B. des viermaligen ἔνοχος ἔςται 21. 22 oder des μὴ νομίςητε ὅτι ἦλθον καταλῦςαι . . . οὐκ ἦλθον καταλῦςαι 17).[1]

Hat man erst den Einschub von dieser Seite gründlich betrachtet, so erkennt man leicht, wie er zu stande kam. Es lagen genug rabbinische Sprüche vor, welche die Unvergänglichkeit des Gesetzes in den stärksten Hyperbeln betonten; es wurde darin auch das Ende des Gesetzes mit dem von Himmel und Erde gleichgesetzt. Ein solcher Spruch brachte dem Ergänzer das apokalyptische Wort Mt 24, 34f. in Erinnerung, in welches das gleiche ἀδύνατον verwebt war. Wenn darauf, daß die Einschaltung auch mit dem ursprünglich folgenden Vers (20) in den Anfangsworten übereinstimmt, bei der Häufigkeit dieser Formel kein großes Gewicht zu legen ist, so ist doch zu beachten, daß auch das Begründungswort γὰρ von dort — rein mechanisch und deshalb unlogisch — übernommen ist. Der Gedanke vom kleinsten Bestandteil des Gesetzes (ἰῶτα) zog das Logion von der Beachtung der „Kleinen“ aus Mt 18 nach sich, welches außerdem textlich mit 5, 20 (ἐὰν μὴ . . . οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βαςιλείαν τῶν οὐρανῶν = 18, 3) nahe verwandt war. Der Ausklang von 19 ἐν τῇ βαςιλείᾳ τῶν οὐρανῶν entsprach nun ebenso dem Ende des V. 20, wie 18a den Anfangsworten des letzteren. Natürlich wird sich diese Anlehnung zum Teil unbewußt vollzogen haben.

---

[1] Eine Entnahme aus Mc (9. 37ff.) oder Lc (9, 48ff.) ist hier ebenso ausgeschlossen wie bei V. 18; denn Mt 18, 4 hat keine Parallele in den beiden andern Synoptikern.

Die enge Beziehung zwischen 5, 18. 19 und den drei Stellen aus 18 und 24 ist nicht zu verkennen. Die Annahme, daß jene Verse original, diese die Nachbildung seien, kann nicht in Betracht kommen. Denn selbst wenn man von dem oben gegebenen Nachweis absieht, daß in 5, 18f. fast alles gekünstelt ist, was in 18 und 24 einfach und natürlich klingt, so zwingt schon die Tatsache, daß diese beiden Kapitel auf der Mc-Parallele beruhen, dazu, die Nachahmung in 5, 18f. zu suchen.

Von Jesus stammen also diese Verse nicht. Ebensowenig aber von dem Verfasser des Evangeliums, d. h. von dem Manne, der aus den gesammelten Aussprüchen Jesu die wundervolle Bergpredigt komponiert, der auch die zusammenhängenden Reden in Kap. 18 und 24 (hier im Anschluß an Mc) geschrieben hat. Denn wie sollte dieser dazu kommen, ein Plagiat an sich selbst zu begehen und den kunstvollen Aufbau der Bergrede durch einen so unorganischen Bestandteil zu verunzieren? Wenn aber selbst dieses Unwahrscheinliche für möglich gelten sollte, so könnten die beiden Verse doch erst nach Abfassung von Kap. 18 und 24, also etwa bei einer Schlußrevision vom Verfasser eingeschoben sein; also auch in diesem Falle müßten sie in der ursprünglichen Fassung des Evangeliums gefehlt haben. Denn zu der kümmerlichen Ausflucht, der Verfasser könne die Bergrede ja nach jenen beiden Kapiteln geschrieben haben, wird niemand greifen wollen.

So führt auch diese rein formale Untersuchung zu dem Ergebnis, daß die Verse 5, 18. 19 ein Einschub von später Hand sind.

Zabern. E. Wendling.

---

## Camelus: 1. Kamel, 2. Schiffstau. (Matth 19, 23.)

„Facilius camellus[1] per foramen acus transibit quam dives in regnum caelorum." Sed non de camello dictum est, inquies, cui per foramen acus transire penitus inpossibile est, sed de camelo, id est de nautico quodam fune. Quasi possibilius sit, tam magnum funem acum transire quam camellum, id est, animal illud notissimum penetrare. So zu lesen im Tractatus de divitiis 18, 1 u. 2. Seite 55 bei Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten. Christiania 1890.

Nach den gründlichen Untersuchungen des Herausgebers, denen sich Bardenhewer, Patrologie[1] Seite 474 anschließt, ist vermutlicher

[1] Der Codex hat hier und im folgenden mit einer Ausnahme überall camellus.

Verfasser der Britte Agricola (Sohn des pelagianischen Bischofs Severianus), der nach Prosper's Chronik 429 ecclesias Brittaniae dogmatis suae insinuatione corrumpit, so daß zwischen 413 und 430 die Abfassungszeit des ganzen, aus 6 Stücken bestehenden Corpus Pelagianum, wozu auch unser Tractat gehört, anzusetzen wäre. Seite 445 der 2. Auflage registriert Bardenhewer nach G. Morin als Verfasser den britischen Bischof Fastidius zwischen 410—450.

Origenes in seinem Matthäuskommentar, Chrysostomus in seinen Matthäushomilien kennen diese Wortinterpretation nicht, ebensowenig Hilarius, Commentarius in Matthaeum. Für sie alle ist camelus das gibberum animal. Erst Theophylaktos, Erzbischof von Achrida in Bulgarien, einer der bedeutendsten Theologen des 11. Jahrhunderts, weiß in seiner Enarratio in Evang. Matthaei (Migne P. gr. CXXIII Spalte 356 D) vom funis nauticus. Cap. 19. Τινὲς δὲ κάμηλον οὐ τὸ ζῷόν φασιν, ἀλλὰ τὸ παχὺ σχοινίον, ᾧ χρῶνται οἱ ναῦται πρὸς τὸ ῥίπτειν τὰς ἀγκύρας. Stephanus zitiert s. v. κάμηλος 919 A noch als Quellen Suidas aus der Mitte des 10. Jahrhunderts und den Aristophanesscholiasten Vesp. 1030 κάμηλος τὸ ἀχθοφόρον ζῷον, κάμιλος δὲ τὸ παχὺ σχοινίον· διὰ τοῦ ι.

Wo ist nun die Urquelle? Kann man annehmen, daß die griechischen Exegeten diese Wortbedeutung gekannt, aber nicht gewürdigt haben? Origenes 185—254, Chrysostomus 344—407, der um 390 zu Antiochien seine 90 Homilien zum Matthäus geschrieben, Hilarius, der 355 seinen Matthäuskommentar abgefaßt, schweigen. Ist der Schluß ex silentio unberechtigt?

Kein lateinisches Lexikon kennt camelus in der Bedeutung Schiffstau oder Seil. Darf man an unser modernes Kabel denken?

Vorerst bleibt die Pelagiusstelle der älteste und für die lateinische Literatur der einzige Beleg dieser sonderbaren Wortbedeutung.

München. Jos. Denk.

---

## Zu dem semitischen Original von ἱλαστήριος und ἱλαστήριον.

In seiner Abhandlung über die Bedeutung von ἱλαστήριος, ἱλαστήριον (diese Ztschr. IV, 193ff.) hat A. Deißmann u. a. auch eine Darlegung Lagardes wiedergegeben, die sich mit dem arabischen Worte kaffârat beschäftigt, und sich ihr angeschlossen. Lagarde sagt: „Ich halte es für unzulässig, kaffârat und כַּפֹּרֶת zu trennen. Die Vokabeln entsprechen einander haarscharf; da die Araber â für hebräisches ô haben,

kann kaffârat unmöglich entlehnt sein." Und weiter „כַּפָּרַת ist kein Begriff des Mosaismus, sondern, weil Arabern und Juden gemeinsam, ein Begriff des Semitismus" —.

Hier hat nun aber Lagarde nicht genügend beachtet, daß schon die Form des arabischen Wortes kaffârat für die Bedeutungskategorie, zu der es gehört, durchaus ungewöhnlich ist. Schon dieser Umstand muß gegen die Echtheit Verdacht erregen. Dazu tritt nun weiter, daß Wort und Begriff dem arabischen Altertum, der Heidenzeit, völlig fremd sind und zuerst im Koran auftreten. Nach allen sonstigen Analogieen würden wir schon darnach berechtigt sein, für kaffârat fremden Ursprung anzunehmen.[1] Da nun aber außerdem im Späthebräischen כַּפָּרָה „Sühnopfer" (Levy, Neuhebr. Wörterb. II. 386) sein sowohl begrifflich wie lautlich genau entsprechendes Äquivalent vorliegt, so ist kaffârat unzweifelhaft als Lehnwort anzusprechen, wie die zu derselben Begriffssphäre gehörigen zakât und ṣadaḳa.

Darnach ist von kaffârat aus jedenfalls nichts für das „ursemitische Gemeinrecht" (S. 206. l. 18) zu schließen.[2]

Breslau. Siegmund Fraenkel.

---

## La tête égorgée et le chiffre 666.

Après avoir lu avec un vif intérêt les articles de MM. Clemen, Corssen et Vischer sur le chiffre 666, publiés dans cette Zeitschrift, de 1901 au premier Numéro de 1904, un vieux professeur de théologie, qui a étudié ce sujet il y a déjà 25 ans et ne l'a jamais complète-

---

[1] Dafür spricht auch das denominative Verbum kaffara z. B. Ṭabarî I. 3176, 12 u. 14.

[2] Vielleicht ist es nach der ausführlichen Behandlung eines jüdischen Brauches in demselben Aufsatze auch gestattet, hier auf dessen älteste Form hinzuweisen, die uns aus den Rechtsgutachten der Gâônîm (Bablî Sabb. Rašî 81$^{b}$) erhalten ist: „Man macht aus Palmzweigen Körbe, die man mit Sand und Dung füllt. Fünfzehn oder zweiundzwanzig Tage vor dem Beginne des neuen Jahres wird für jedes Kind im Hause je ein Korb mit ägyptischen Bohnen oder anderen Hülsenfrüchten besät. Diese sprießen nun auf; am Tage vor Neujahr aber nimmt jedes Kind seinen Korb, dreht ihn siebenmal um seinen Kopf, indem es sagt: „Dies für dies, dies sei an meiner Statt, . . . . ." und wirft ihn dann in einen Fluß." — Wir haben es also in dieser ursprünglichen Form mit einem apotropäischen Brauche zu tun, der die besonders den Kindern in der Zeit ihres Wachstums gefährlichen bösen Geister durch symbolische Hingabe einer im Wachstume begriffenen Pflanze an der Wende des Jahres zu bannen suchte.

ment perdu de vue depuis lors, prend la liberté d'ajouter quelques observations aux leurs.

1. M. Clemen sera certainement bien aise d'apprendre que l'identification de la tête blessée à mort avec Jules César a été proposée par moi dans la première de mes études sur l'Apocalypse, publiée en 1880 sous ce titre: Le chiffre 666 et l'hypothèse du retour de Néron, et reproduite dans mes Etudes sur l'Apocalypse (1884). V. aussi mes Etudes sur Daniel et l'Apocalypse (1896) et divers articles dans la Revue de théologie de Lausanne (1880) et dans celle de Montauban (1883, 1895 et 1898).

Voici ce que je disais dans le premier de ces ouvrages: „Recherchons d'abord de quel empereur romain la tête blessée à mort est l'image. Je dis à dessein blessée à mort seulement, et sans ajouter guérie; car ce qui fut guéri d'après le texte (XIII, 3, 12 αὐτοῦ, 14 ὃ ou ὃς), ce n'est pas la tête, c'est le monstre etc. — En outre, si la tête blessée à mort était Néron, l'auteur aurait dû (à supposer même qu'il fît abstraction de J. César, ce qui paraît difficile à croire) compter deux têtes blessées à mort, et non une seule, car, avant Néron, Caligula avait été égorgé etc. — En parlant d'une tête blessée à mort, mais dont l'assassinat ne fut pas mortel pour le monstre, qui fut guéri, c.-à-d. qui se reconstitua, mais seulement au bout d'un certain temps . . ., l'auteur ne peut avoir fait allusion qu'à un meurtre qui eut pour effet de désorganiser momentanément l'empire, à un meurtre qui ne fut pas suivi immédiatement de la proclamation d'un autre empereur, comme cela eut lieu après la mort de Caligula et après celle de Néron. En un mot, il ne peut avoir voulu parler que de l'assassinat de J. César.“

J'ajoutais en note: „Je vois dans le Commentaire de De Wette-Moeller p. 196, qu'un commentateur allemand, Zuschlag, a déjà émis cette idée en 1860; mais je l'ignorais quand elle s'est pour la première fois présentée à mon esprit.“

J'ajoutais aussi un peu plus loin: „Suétone commence ses Vies des Césars par le divin Jules; Josèphe compte Auguste comme le 2^d^ empereur, Tibère comme le 3^e^ etc. Les Oracles Sibyllins, la Chronique pascale etc. comptent aussi les empereurs romains à partir de J. César; et il en est certainement de même de l'Apocalypse d'Esdras (4^e^ livre d'Esdras) dans la célèbre vision de l'aigle (ch. XI et XII).“

Je suis heureux de voir que cette opinion s'est imposée aussi à l'esprit de M. Clemen. Mais les commentaires de De Wette, Düsterdieck, Bousset etc. n'étaient guère de nature à me préparer à cette agréable surprise.

J'ajoute que cette interprétation a une importance capitale pour la critique et l'exégèse de l'Apocalypse: elle coupe par la base tous les systèmes exégétiques qui y voient des allusions à la fable de Nero redivivus; car cet ouvrage (ou plutôt cette portion de l'Apocalypse) ayant été composé, d'après XVII, 10, sous la 6e empereur, et Néron étant le 6e empereur à partir de J. César, il en résulte que Néron vivait encore au moment où il fut écrit. Inutile d'insister. Intelligenti pauca.

2. M. Corssen a fait observer fort justement que ἡ λατινη (ou ιταλη) βασιλεια n'est pas un nom d'homme et qu'un „nombre d'homme" et même „le nombre d'un nom" (d'homme) (v. 17 et 18) ne peut raisonnablement signifier qu'un nombre résultant de l'addition des chiffres représentés par les lettres d'un nom d'homme (en grec ou en hébreu).

Un nom d'empereur, celui du fondateur d'un empire, peut aisément personnifier cet empire: Ptolémée, par exemple, représenterait fort bien l'empire des Lagides, Séleucus, celui des Séleucides etc.

Il est clair que si le nom de César, en grec ou en hébreu, donnait un résultat satisfaisant, le problème serait résolu. Mais ce n'est pas le cas. Que faut-il donc faire? Abandonner cette piste et en chercher (inutilement) une autre? Je ne le pense pas. Considérons plutôt que pour personnifier l'empire nommé dans l'Apocalypse la grande Babylone, il ne faut pas chercher un nom romain, mais un nom babylonien. Vitringa l'avait déjà entrevu.

L'empire romain est à J. César comme l'empire babylonien est à x.

En un mot, le nom cherché est celui du fondateur de l'empire de Babylone: Nemrod, qui, d'après la Genèse (X, 8), était fils de Koush.

נמרד בן כש = 666. Le vrai nom de l'empereur romain, c'est Nemrod, (le Rebelle. R. מרד)[1].

Voilà bientôt un quart de siècle que je suis parvenu à ce résultat. Je ne vois encore aujourd'hui aucune raison d'y renoncer.

---

[1] Remarquez qu'il s'agit là de l'empire romain passé et présent, nullement de l'empire romain futur (ni à plus forte raison de l'Antichrist), et qu'en le dépeignant comme un animal à 10 cornes (comme le 4e de Daniel), pareil à un léopard (comme le 3e), à un ours (comme le 2e) et à un lion, comme le 1r, qui représente incontestablement l'empire babylonien, l'auteur indique clairement l'origine première de l'empire romain. Son vrai fondateur est donc le fondateur du premier empire décrit par Daniel. Voilà le seul nom d'homme qui puisse le désigner. Et la signification de ce nom en hébreu convient parfaitement à l'empire (ou plutôt à l'empereur in abstracto) ennemi de Dieu et de son Eglise.

Ce n'est qu'au chapitre XVII qu'il s'agit de l'empire romain dans l'avenir, après le 7e empereur, lequel n'est pas encore venu au moment de la composition du livre.

On dit souvent qu'écrivant en grec, l'auteur ne pouvait pas poser à ses lecteurs une énigme qui suppose la connaissance de l'alphabeth hébreu. Mais d'abord cela n'a rien d'impossible en soi, surtout quand on considère que l'auteur était juif d'origine et écrivait probablement en première ligne pour les chrétiens d'origine juive. Ensuite et surtout, Il y a d'assez fortes raisons de penser que cette portion de l'Apocalypse fut traduite de l'hébreu en grec, comme j'ai essayé de le montrer dans ies Origines de l'Apocalyse (1888). Je l'ai appelée l'apocalypse de la fin du règne de Néron (Revue de théologie de Montauban, 1895, p. 354 ss.) ou la première apocalypse chrétienne (Etudes sur Daniel et l'Apocalypse, 1896). Pour plus de détails sur mon système d'interprétation, je prends la liberté de renvoyer le lecteur à ces divers ouvrages.

Montauban, avril 1904. C. Bruston.

---

## Noch einmal der getaufte Löwe.

Als ich in dieser Zeitschrift S. 166 die Erwartung aussprach, es werde uns der leo baptizatus des Hieronymus (vir. ill. 7) vielleicht noch einmal über den Weg laufen, ahnte ich nicht, daß er inzwischen bereits aufgetaucht war. Im American Journal of Semitic Languages and Literatures (Vol. XX, Nr. II, Jan. 1904, S. 95—108) hat Edgar J. Goodspeed unter dem Titel: „The Epistle of Pelagia" ein Apokryphon veröffentlicht, das sich bei näherem Zusehen als ein bisher unbekanntes Stück aus dem legendarischen Leben des Paulus entpuppt. Einen Brief der Pelagia bedeutet es nur in der Überschrift der drei äthiopischen Manuskripte (Mus. Brit. Orient. 686, 687/8, 689 saec. XVIII und XV), denen Goodspeed den von ihm im Original und in englischer Übersetzung wiedergegebenen Text entnommen hat. Die Episode spielt in Cäsarea: „When Paul came to the region of Caesarea, he taught again there also the way of the Lord, according to his custom always." Er wird vor den Richter geschleppt, der ihn laufen läßt, und begibt sich ins Gebirge. Da begegnet er einem riesigen Löwen „and they saluted each other as though they knew each other. And the lion said unto Paul, Well met, Paul, servant of God, and Apostle of the Lord Jesus Christ! I have one thing which I ask thee to do unto me. And Paul said unto him, Speak; I will hear. And the lion said, Make me to enter

into the great things[1] of the Christians. And Paul took him and made him to enter into the great things of the Christians. And when he had finished the law of the seventh day, *then* they bade each other farewell." Paulus kehrt nach Cäsarea zurück. Man holt ihn an ein Totenbett, und er erweckt durch sein Gebet den Toten. Den Gläubiggewordenen aber predigt er vom rettenden Glauben. Manche folgen ihm und verlassen diese Welt. Auch Pelagia,[2] die Königstochter, verläßt ihren Gatten und folgt ihm. Der Gatte aber erzählt es dem König. Der wirft Paulus ins Gefängnis.[3] Für die Spiele im Theater ist ein riesiger Löwe eingefangen worden, just der, den Paulus getauft hatte. „And they brought Paul from the prison, and they brought him into the theater. And after Paul they brought the lion in to him . . . And Paul stretched forth his hands and prayed; the lion also prayed after him; and Paul worshiped and the lion also worshiped with him. And when they had finished glorifying and praying, Paul also turned and said to the lion, Well met![4] and the lion also said to Paul, Well met,[4] our father! Well met![4] and Paul said to the lion, How *is it* that thou wast caught, who art so great? And the lion also said to Paul, Thou also, behold thou wast caught, and they brought thee that I might devour thee. Did they not know that we were dear to one another? We are servant of our Lord. And after they had seen him talking with Paul, they all wondered and said, Great is the faith of this man; even the beast of the field obeys him, and the people hearken to him. And they said, Now take Pelagia, but let him go with his lion. And the lion and Paul departed." Pelagia soll in die eherne glühend gemachte Kuh gesperrt werden. Aber Regen löscht das Feuer. Sie will dennoch sterben, was den verzweifelnden Gatten zum Selbstmord veranlaßt.

Ich will hier der Geschichte der Pelagia nicht nachgehen. Verwandtschaft mit der Legende der Pelagia von Tarsus ist unverkennbar.[5]

---

[1] Hierzu die Anmerkung. „Perhaps in error of translation lies back of this; e. g. confusion of the Coptic words for „baptism" and for „great, much". Mit Rücksicht auf die Hieronymusstelle wird man unbedenklich von der Taufe reden dürfen. Sachlich läuft der oben gegebene Text ohnehin auf dasselbe hinaus.

[2] Vorher ist von ihr nicht die Rede.

[3] In seiner Rede sagt er: „And now also thou shalt pay for everything which thou hast done unto that Thekla. Cod. 686 saec. XVIII liest hier Pelagia. Das „also" (auch, noch dazu) scheint für die Lesart Thekla zu sprechen, die sich in Cod. 689 saec. XV und 687/88 saec. XVIII findet. Dann wäre die Zugehörigkeit zu den Paulusakten (s. u.) erwiesen.

[4] Hierzu die Anmerkung: „Or, Well done! Wonderful!"

[5] Vgl. H. Usener, Legenden der Pelagia, Bonn 1879. Auch Goodspeed in seinen Vorbemerkungen.

Im Zusammenhang unseres Apokryphons spielt ihre Geschichte nur eine unbedeutende Rolle. Wir kehren zu unserem Löwen zurück. „Igitur περιόδους Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus.“ Es wird wohl kein Zweifel sein, daß wir den gesuchten Löwen gefunden haben. Und nicht nur den getauften, sondern den redenden Kommodians dazu. Fraglich ist nur, ob wir es bei dem „Brief der Pelagia“ mit einem Stück der Paulusakten zu tun haben. Wir erinnern uns, daß Schmidt in seiner Ausgabe zu wiederholten Malen (S. 10, 12, 102) eine Szene in Cäsarea für die Akten gefordert hat. Er möchte sie zwischen Tyrus und Jerusalem einsetzen, und allerdings besteht die höchste Wahrscheinlichkeit für eine solche Szene. Aber aus den Trümmern seines koptischen Textes lassen sich Anhaltspunkte für die Zugehörigkeit gerade unseres Stückes zu den Akten nicht finden. Und doch spricht der ganze Tenor dafür, daß wir einen Ausschnitt der „Wanderungen“ vor uns haben. Raum und Zeit hindern die weitere Untersuchung an diesem Orte. Vielleicht lockt der Wegweiser einen Anderen, die Spur zu verfolgen.

Gießen. G. Krüger.

---

## Zur aramäischen Bezeichnung der Proselyten.

In seiner gründlichen Untersuchung über die Proselyten sagt Schürer GJV² III, 125 (§ 31 A. 67):

> „Die aramäische Form für גֵּר ist גִּיוֹרָא, was auch bei den LXX zweimal vorkommt (γειώρας Exod. 12, 19. Jesaia 14, 1), ferner bei Justin., Dial. c. Tryph. c. 122 (γηόρας) und Julius Africanus.“

Von den Bemerkungen zu dem Wort, auf die er verweist (Schleußner, Lexikon in LXX s. v. γειώρας und Otto zu Justin a. a. O.) ist mir Otto nicht zur Hand. Er wird aber auch die folgende schöne Belegstelle aus Philo nicht anführen, sonst hätte sie wohl Schürer für das Vorkommen des Wortes genannt.

In einer schönen Ausführung über die wahre, geistige Heimat der Seele und die irdische Fremdlingschaft in De confusione linguarum c. 17 (M. 417, Cohn-Wendland II, 244f.) zitiert Philo zuerst das Wort Abrahams (Gen 23, 4) πάροικος καὶ παρεπίδημός εἰμι ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν, dann das Wort Jakobs (Gen. 47, 9) αἱ ἡμέραι τῶν ἐτῶν τῆς ζωῆς μου, ἃς παροικῶ etc., endlich sagt er: Μωυσῆς δὲ „γειώρας“ φησὶν „εἰμὶ

ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ" (Exod 2, 22), διαφερόντως οὐ μόνον ξένην τὴν ἐν σώματι μονὴν ὡς οἱ μέτοικοι νομίζων, ἀλλὰ καὶ ἀλλοτριώσεως ἀξίαν οὐκ ἔμπαλιν οἰκειώσεως ὑπυλαμβάνων.

Wendlands Apparat (zu 245 Z. 3) belehrt uns

γειώρας] πάροικος Mang.

Also Mangey hat hier eigenmächtig die von den Handschriften gebotene aramäische Form durch das in der LXX stehende griechische Wort ersetzt. Der Apparat von Hohnes-Parsons zu Exod 2, 22 enthält keine Variante außer der mir nicht ganz verständlichen Bemerkung

πάροικος] Syr. acceptus.

(Die syrische Hexapla hat wie die Peschito das hebräischem תּוֹשָׁב entsprechende תּוֹתָבָא als Übersetzung von πάροικος). Daß Philo hier zur semitischen Form griff, ist durch den Zusammenhang des Exodus nahe gelegt, der den Namen Ger-som erklärt. Um so bemerkenswerter, daß er die aramäische und nicht die hebräische Form wählte; um so wünschenswerter die Stelle in dem genannten Zusammenhang nachzutragen.

Maulbronn. Eb. Nestle.

---

**Noch ein Wort zur Ausgießung des Kelches beim Abendmahl.**

Jesus hat beim Abendmahl einen Kelch ausgegossen (diese Zeitschrift 1904, S. 99—103); das damit verbundene Wort hat Paulus so verstanden, daß der ausströmende Wein ein Bild des Blutes Jesu sei, wie es bei seinem Tod vergossen wurde (ebenda S. 106). Ausgießen von Wein ist die dem Altertum geläufige Spende. Nun lag es einem geborenen Juden nicht fern, den im Dienste Gottes und zum Nutzen anderer erlittenen Tod mit der Spende beim Opfermahl zu vergleichen: das beweist ein Wort, das nur deshalb bisher nicht zur Erklärung der Abendmahlsworte benutzt sein dürfte, weil man nach alter Erfahrung über Bekanntes am leichtesten wegsieht. Paulus schreibt Phil 2, 17: εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω . . . Was Paulus als Bildrede ausspricht, hat Jesus in Bildhandlung ausgeübt: er gießt den Kelch aus und sagt, so werde er bei dem Opfer gespendet werden, das den neuen Bund des Messiasreiches begründen soll.

Gießen. Oscar Holtzmann.

---

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.